主编　阎纯德　吴志良

Sinological History Series

列国汉学史书系

法国汉学史论（上册）

耿昇 著

苑出版社

主编　阎纯德　吴志良

Sinological History Series

列国汉学史书系

法国汉学史论（上册）

耿昇　著

學苑出版社

图书在版编目（CIP）数据

法国汉学史论 / 耿昇著. —北京 ：学苑出版社，2015.2
（列国汉学史书系 / 阎纯德，吴志良主编）
ISBN 978-7-5077-4731-7

Ⅰ. ①法… Ⅱ. ①耿… Ⅲ. ①汉学－历史－法国 Ⅳ. ①K207.8

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第034179号

责任编辑：杨　雷
封面设计：徐道会
出版发行：学苑出版社
社　　址：北京市丰台区南方庄2号院1号楼
邮政编码：100079
网　　址：www.book001.com
电子信箱：xueyuanpress@163.com
联系电话：010-67601101（销售部）　67603091（总编室）
经　　销：新华书店
印 刷 厂：河北保定彩虹艺雅印刷有限公司
开本尺寸：710×1000　1/16
字　　数：840千字
印　　张：53.25
印　　数：1500册
版　　次：2015年3月第1版
印　　次：2015年3月第1次印刷
定　　价：150.00元（全两册）

本书系之出版获澳门霍英东基金会与澳门基金会赞助

北京语言大学列国汉学史书系
编辑委员会

顾　问：季羡林　李学勤　汤一介　王路江　李宇明
主　任：崔希亮
副主任：韩经太　曹志耘
主　编：阎纯德　吴志良
编　委：王晓平　乐黛云　安平秋　许光华　刘顺利
吴志良　张国刚　严绍璗　李明滨　李海绩
陈开科　侯且岸　柴剑虹　钱林森　耿　昇
阎纯德　阎国栋　熊文华

序

经过近30年多位学者的辛劳努力,现在我们可以说,国际汉学研究确实已经成长为一门具有特色的学科了。

“汉学”一词本义是对中国语言、历史、文化等的研究,而在国内习惯上专指外国人的这种研究,所以特称“国际汉学”,也有时作“世界汉学”“国际中国学”,以区别于中国人自己的研究。至于“国际汉学研究”,则是对国际汉学的研究。中外都有学者从事国际汉学研究,但我们在这里讲的,是中国学术界的国际汉学研究。

自从“改革开放”以来,国际汉学研究改变了禁区的地位,逐渐开拓和发展。其进程我想不妨划分为三个阶段:一开始仅限于对国际汉学界状况的了解和介绍,中心工作是编纂有关的工具书,这是第一个阶段。到了20世纪90年代,出现国际汉学研究的专门机构,大量翻译和评述汉学论著,应作为第二个阶段。在这两个阶段里,学者们为深入研究国际汉学打好了基础,准备了条件。新世纪到来之后,进入全面系统地研究国际汉学的可能性应该说业已具备。

今后国际汉学研究应当如何发展,有待大家磋商讨论。以我个人的浅见,历史的研究与现实的考察应当并重。国际汉学研究不是和现实脱离的,认识国际汉学的现状,与外国汉学家交流沟通,对于我国学术文化的发展以至于多方面的工作都是必要的。我曾经提议,编写一部中等规模的《当代国际汉学手册》,使我们的学者便于使用;如果有条件的话,还要组织出版《国际汉学年鉴》。这样,大家在接触外国汉学界时,不会感到隔膜,阅读外国汉学作品,也就更容易体味了。必须指出的是,国际汉学有着长久的历史,因此现实和历史是分不开的,不了解各国汉学的历史传统,终究无法认识汉学的现状。

我们已经有了不少国际汉学史的著作及论文。实际上,公推为中国最早的汉学史专书,是1949年出版的莫东寅《汉学发达史》,尽管是通史体

裁，也包含了分国的篇章。这本书最近已有经过校勘的新版，大家容易看到，尽管只是概述性的，却使读者能够看到各国汉学互相间的关系。由此可见，有组织、有系统地考察各国汉学的演进和成果，将之放在国际汉学整体的背景中来考察，实在是更为理想的。

这正是我在这里向大家推荐阎纯德教授、吴志良博士主编的这套“列国汉学史书系”的原因。

阎纯德教授在北京语言大学主持汉学研究所工作多年，是我在这方面的同行和老友，曾给我以许多帮助。他为推进国际汉学研究，可谓不遗余力，所作出的重要贡献是学术界周知的。在他的引导之下，《中国文化研究》季刊成为这一学科的园地，随之又主编了《汉学研究》，列为《中国文化研究汉学书系》，有非常广泛的影响。其锲而不舍的精神，我一直敬服无地。特别要说的是，阎纯德教授这几年为了编著这套“列国汉学史书系”所投入的心血精力，可称出人意想。

在《汉学研究》第八集的《卷前絮语》中，阎纯德教授慨叹：“《汉学研究》很像同人刊物，究其原因，是从事这个领域研究的学者太少，尤其是专门的研究者更是少之又少，所以每一集多是读者相熟的面孔。”现在看“列国汉学史书系”，作者已形成不小的专业队伍，这是学科进步的表现，更不必说这套书涉及的范围比以前大为扩充了。希望“列国汉学史书系”的问世成为国际汉学研究这个学科在新世纪蓬勃发展的一个界标，让我们在此对阎纯德教授、这套书的各位作者，还有出版社各位所做出的劳绩表示感谢。

李学勤

2007 年 4 月 8 日

于清华大学国际汉学研究所

序 二
汉学历史和学术形态

汉学历史和学术形态历史是既抽象又具体的存在，是浩瀚无边的过去、现在和未来。历史会让我们兴奋，也会使我们悲哀，有时会令人觉得它又仿佛是一个梦。但是，当我们梦醒而理智的时候，便会发现——自然史、时间史、太阳史、地球史、人类社会史，一切的一切，不管是曾经存在过的恐龙，还是至今还在生生不息的蚂蚁社群，天上的，地下的，看得见的，看不见的，一切都有自己的历史。一切都有过发生，一切都还在发展，一切都还会灭亡。

任何事物的发生都有一个有形或无形的孕育过程，“汉学”(Sinology)也是这样，其孕育和成长，就是中国文化与异质文化相互交媾浸淫的历史。这个历史，始于公元1世纪前后汉代所开通的丝绸之路，接下来是七八世纪的大唐帝国、十四五世纪的明代、清末的鸦片战争和“五四”新文化运动，这种文化的碰撞和交流之潮时起时伏直到今天，还会发展到永远。这是历史，是汉学的昨天、今天和未来，是其孕育、发生和成长的过程显现出的文化精神。但是，昨天有远有近，我们可以循蛛丝马迹地探讨找回其真；而今天，只是一个过渡，一俟走过，便成为昨天的陈迹。写作汉学史是一件艰难的劳作，尤其对象是遥远的昨天，尤其是“遗失”在异国他乡的昨天，更非一件易事。时至今日，朦胧面纱下的汉学还不为一些学人所认识，因此有必要取下面纱，让人们看个究竟。

从20世纪70年代中期之后，尤其90年代以降，“汉学”(Sinology)便逐渐成为学术界耳熟能详的学术名词。中国大陆重提“汉学”(Sinology)至今，汉学就像隐藏在深山里的小溪，经过30年的艰辛跋涉之后，才终于形成一条奔腾的水流，并成为中国文化水系不可或缺的组成部分。这个变化是时代和历史变迁带来的结果，也是文化自己发展的规律。

那么,究竟什么是汉学(Sinology)呢?首先,这里的汉学非指汉代研究经学注重名物、训诂——后世称"研究经、史、名物、训诂考据之学"的"汉学",而是指外国人研究中国历史、语言、哲学、文学、艺术、宗教、考古及社会、经济、法律、科技等人文和社会科学领域的那种学问,这起码已是200多年来世界上的习惯学术称谓。李学勤教授多次说:"汉学,英语是Sinology,意思是对中国历史文化和语言文学等方面的研究。在国内学术界,'汉学'一词主要是指外国人对中国历史文化等的研究。有的学者主张把它改译为'中国学',不过'汉学'沿用已久,在国外普遍流行,谈外国人这方面的研究,用'汉学'比较方便。"① Sinology一词来自外国,它不是汉代的"汉",也不是汉族的"汉",不指一代一族,其词根sino源于秦朝的"秦"(Sin),所指是中国。

在历史长河里,汉学由胚胎逐渐发育成长。当汉学走过少年时代,在西学东渐和中学西传互示友情后,中学开始影响西方而成为人类文明史上的伟大事件。中世纪以来,欧洲视中国为"修明政治之邦",对中国充满了好奇与好感,当"中国热"蜂起欧洲,19世纪初期法国便成为西方汉学的中心,巴黎成为"汉学之都"。戴密微(Paul Demiéville)曾说汉学的先驱是葡萄牙、西班牙和意大利。但是,汉学作为学术研究和一种文化形态,举大旗的则是法国人。1814年12月11日,雷慕莎(Jean Pierre Abel Rémusat)在法兰西学院首开"汉语和鞑靼——满语语言与文学讲座",启开了西方真正的汉学时代。但指代汉学的"Sinologie"(英文"Sinology")一词则出现在18世纪末,应该早于雷慕沙主持第一个汉学讲座的时间,更不会晚于1838年。从此之后,"Sinology"便成为主导汉学世界的图腾、约定俗成的学术"域名"。在世界文化史和汉学史上,外国人把研究中国的学问称为"汉学",研究中国学问的造诣深厚的学者称为"汉学家"。因此,我认为,我们不必要标新立异,根据西方大部分汉学家的习惯看法,"Sinology"发展到如今,这一历史已久的学术概念有着最广阔的内涵,绝不是什么"汉族文化之学",更不是什么汉代独有的"汉学",它涵盖中国的一切学问,既有以儒释道为核心的传统文化,也包含"敦煌学""满学""西夏学""突厥学"以及"藏学"和"蒙古学"等领域。但是一直以来人们对汉学的理解和解释相

① 李学勤:《国际汉学漫步·序》,河北教育出版社1997年版。

左,因此便有了"中国学""海外汉学""海外中国学""域外汉学""国际汉学""世界汉学""国际中国文化"等不同的叫法;如果咬文嚼字,推演下来,一定还会有"国内汉学""国内中国学",甚至"北京汉学""河南汉学"等。由于汉学的发展、演进,以法国为首的"传统汉学"和以美国为首的"现代汉学",到了20世纪中叶之后,研究内容、理念和方法,已经出现相互兼容并包状态,就是说Sinology可以准确地包含Chinese Studies的内容和理念;从历史上看,尽管Sinology和Chinese Studies所负载的传统和内容有所不同,但现在却可以互为表达、"雌雄同体"同一个学术概念了。话再说回来,对于这样一个负载着深刻而丰富历史内涵的学术"域名",我以为还是叫它Sinology最好,因为,Sinology不仅承继了汉学的传统,而且也容纳了Chinese Studies较为广阔的内容。另外,中国人对中国文化的研究应该称为国学,而外国学者研究中国文化的那种学问则称为汉学。汉学是国学的有血有灵魂的"影子",而汉学不是国学,是介于中学与西学两者之间,本质上更接近西学的一种文化形态。说它与国学同根而生,说它们是一条藤上的两个瓜,都不为过,然而瓜的形象与味道却不相同,一个是"东瓜",一个是"西瓜"。我认为这样认识汉学,既符合中国文化的学术规范,又符合世界上的历史认同与学术发展实际。

汉学的历史是中国文化与异质文化交流的历史,是外国学者阅读、认识、理解、研究、阐释中国文明的结晶。汉学作为外国人认识中国及其文化的桥梁,是中国文化和外国文化撞击后派生出来的学问,实际上也是中国文化另一种形式的自然延伸。但是,汉学不是纯粹的中国文化,它与中国文化有着密不可分的血缘关系,既是中外文化的"混血儿",又是可以照见"中国文化"的镜子,是可以攻玉的"他山之石"。"'Sinology'是一门在国际文化中涉及双边或多边文化关系的近代边缘性的学术,它以'中国文化'作为研究的'客体',以研究者各自的'本土文化语境'作为观察'客体'的基点,在'跨文化'的层面上各自表述其研究的结果,它具有'泛比较文化研究'的性质。"①以上两种表述虽有不同,但学理一致,基本可以厘清我们对于Sinology(汉学)的基本学术定位。

法国汉学家马伯乐(Henri Maspero)说过:"中国是欧洲以外仅有的这

① 严绍璗:《我对Sinology的理解和思考》,载2006年《世界汉学》第四期。

样的一个国家：自远古起，其古老的本土文化传统一直流传至今。”法国哲学家弗朗索瓦·于连（François Jullien）也说：“中国文明是在与欧洲没有实际的借鉴或影响关系之下独自发展的、时间最长的文明……中国是从外部审视我们的思想——由此使之脱离传统成见——的理想形象。”①他在《为什么我们西方人研究哲学不能绕过中国》中提出：“我们选择出发，也就是选择离开，以创造远景思维的空间。人们这样穿越中国也是为了更好地阅读希腊。”为了获得一个“外在的视点”，他才从遥远的视点出发，并借此视点去“解放”自己。这便是一个未曾断流、在世界上仅存的几种古老文化之一的中国文明的意义。中国文明是一道奔流不息的活水，活水流出去，以自己生命的光辉影响世界；流出的“活水”吸纳异国文化的智慧之后，形成既有中国文化的因子，又有外国文化思维的一种文化，这就是“汉学”。也就是说，汉学是以中国文化为原料，经过另一种文化精神的智慧加工而形成的一种文化。从某种意义上说，汉学既是外国化了的中国文化，又是中国化了的外国文化；抑或说是一种亦中亦西、不中不西有着独立个性的文化。汉学作为一门独立的具有跨文化性质的学科，是外国文化对中国文化借鉴的结果。汉学对外国人来说是他们的“中学”，对中国人来说又是西学，它的思想和理论体系仍属“西学”。

汉学研究是指对外国汉学家及其对中国文化研究成果的再研究，是中国学者对外国学者研究中国文化的反馈，也是对外国文化借鉴的一个方面。凡是对历史或异质文化进行研究，都有一个价值判断和公正褒贬的问题。因此，对于外国汉学家对于我们中国文化的研究，必得有我们自己的判断，然后做出公正的褒贬。我们说汉学是可以攻玉的“他山之石”，但是这句箴言并非只是适用于中国人，对外国人也是一样。汉学也像外国的本体文化一样，对我们来说有借鉴作用，对西方来说有启迪作用——西方学者以汉学为媒介来了解中国，汲取中国文化的精华，完善自己的文明。人类由于文化背景差异和文化语境的不同，思维方向和方式也会不同，因而就会得出不同的结论，讲出不同的道理。“西方学者接受近现代科学方法的训练，又由于他们置身局外，在庐山以外看庐山，有些问题国内学者司空见惯，习而不察，外国学者往往探骊得珠。如语言学、民俗学、考古学、人类

① ［法］弗朗索瓦·于连：（François Jullien）《迂回与进入》，香港三联书店 1998 年版。

学、社会学诸多领域，时时迸发出耀眼的火花。"①汉学的学术价值往往不被国人重视，并利用汉学家对于中国文化的一些误读贬低汉学的价值。其实，这并不公平，有些汉学家对于中国文化确实有其独到的见解，能发中国人未发之音。法国汉学家马伯乐（Henri Maspero，1883—1945）对中国上古文化和上古宗教的研究就有独到的贡献，被称对中国宗教研究有"先河"之功。他研究中国宗教的宗教社会学的方法，促进和推动了中国学者采用宗教社会学来研究中国宗教，被称为"中国宗教社会学研究的真正创始人"。瑞典汉学家高本汉（Bernhard Karlgren，1889—1978），终生的最高成就是根据研究古代韵书、韵图和现代汉语方言、日朝越诸语言中汉语借词译音构拟汉语中古音和根据中古音和《诗经》用韵、谐声字构拟古音，写出了著名的学术专著《中国音韵学研究》《汉语中古音与古音概要》《古汉语字典重订本》《中日汉字形声论》《论汉语》《诗经注释》《尚书注释》和《汉朝以前文献中的假借字》等，他对汉语音韵训诂的研究是不少中国学者所不及的，并深刻影响了对于中国音韵训诂的研究。20世纪著名的日本学者津田左右吉关于中国文化的研究著述甚丰，他认为中国文化是一种"人事本位文化"，其核心是"帝王文化"，其他认识上尽管有偏颇，但也有其独异性和深刻之处。这就是"他山之石"的意义和价值。当然，不可否认，汉学家对于中国文化的误读或歪曲也是常见的，诸如瑞典考古学家安特生（John Gunnar Andersson）于1921年10月对河南仰韶文化遗址发掘之后，便说中国彩陶制作技术源于西方，并在他的《甘肃考古记》和《黄土儿女》著作中反复强调他的这一错误观点。这一观点亦为"西方文化东移造成中国文化之说"提供了说辞。日本学者石田幹之助也推波助澜，闭门造车地推测出西方文化东渐的路线；甚至连我们的国学大师章太炎、刘师培也被"忽悠"得认可了"中国文化西来说"。② 美国现代汉学（中国学）的奠基人费正清对中国历史尤其近代史的研究独具风采，为美国人民认识中国搭建了一座桥梁；但他在研究上的所谓"冲击—回应"模式，却近乎荒谬，认为是西方给中国带来了文明，是西方的侵略拯救了中国。综上所述，对于汉

① 季羡林：《汉学研究·序》第七集，中华书局2003年版。

② 《章太炎全集·〈訄书·序〉·〈种姓篇〉》，上海古籍出版社1985年版；刘师培：《刘申叔先生遗书·〈思念祖国〉·〈华夏篇〉·〈国土原始论〉》。

学成果的研究，只有冷静、公正、客观、全面，才能在沙中淘得真金，拥抱“他山之石”。

在中国，汉学的接受与命运，诚实地说，在20世纪80年代初期之前，基本上是无视它的学术价值，更没人把它看做是中国文化的延伸。此外，由于民族心理上的历史“障碍”，我们还曾视汉学为洪水猛兽，甚至觉得它是仇视中国、侮辱中国的一个境外的文化“孽种”。这种“观点”，虽嫌偏颇，但也不是空穴来风。因为自19世纪“鸦片战争”前后，直至20世纪40年代，偌大的中国曾经惨遭蹂躏，整个历史写满了炮火压迫和宗教怀柔，其间也不乏为列强殖民政策服务的传教士、“旅行家”和“学者”深入中国腹地，以旅行、探险、考古之名而实行搜集社会情报、盗窃和骗取中国大批文物。

人类思想的飞翔，是受社会和历史禁锢的，山高水远的阻隔也使得人类互相寻找的岁月特别漫长。交流是人类文化选择的自然形态，汉学就发生在这种物质交流和文化交流之中。

公元前后，中国人被称为赛里斯(Seres)，中国叫赛里加(Serice)，这是陆路交往关于中国最初的叫法，时间较早；另一种叫法，把中国人称为秦尼(Sinai)，中国叫秦(Sin)，这是海路交往关于中国的叫法，时间较晚。由商人输往西方的中国丝绸绢绘是当时帝王贵族倾慕的奢侈珍品，Seres和Serice两字系由阿尔泰语所转化，是希腊罗马称谓中国绢绘的Serikon、Sericum两字简化而来。西方人当时称中国为“秦”(Sin)，称中国人为“秦尼”(Sinai)，则是源于秦朝。①

人类在互相寻找的初级阶段，中国和西方试探性的商业交往还很原始，那时的人类，不同的国家、民族和族群处于相对落后和封闭的状态，人类各个角落的不同文化还处于相对不自觉或是相对蒙昧的历史时期。在人类最早的沟通中，中国人走在最前边。公元前139年，张骞奉汉武帝之命，越过葱岭，亲历大宛、康居、大月氏、大夏、乌孙、安息等地，直达地中海东岸，先后两次出使中亚各国，历时十多年，开创了古代和中世纪贯通欧亚非的陆路“丝绸之路”，为人类交往开创了先河，也为汉学的萌发洒下最初的雨露。

---

① 莫东寅：《汉学发达史》，北平文化出版社中华民国三十八年(1949年)版，第3页。

在文化史上,以孔孟儒家学说为核心的中国文化最先影响朝鲜半岛,然后才是日本和越南等周边国家。这些周边国家与中国的关系复杂,甚至被说成同种同文,因此可以说它们的文化与中国文化有着很深的"血缘"关系。公元522年,中国佛教渡海东传日本,从那时开始,中国典籍便大量传入日本,但这只是一种"输入",只是日本创建自己文化的借鉴,并没有形成对于中国文化的深层研究。及至唐代,由于文化上承接了汉朝的开放潮流,那时与异质文化的交流相对更加频繁,商贸往来和文化沟通有了发展,西方和中国周边国家或地域的人士通过陆路和水路进入中国腹地,长安、洛阳、扬州、广州、泉州等城市,都是中外贸易和文化交汇的重要都会,尤其是前者,更是当时世界最大的商业文化之都;而后者,由于东南沿海经济崛起、人口增多、手工业发达、农田水利的改善,为海外贸易发展创造了条件,再由于唐代中期"安史之乱"切断了陆路"丝绸之路"的缘故,曾称为"鲤城""温陵""刺桐城"的泉州,便成为联结亚洲、欧洲和非洲的海上丝绸之路的"东方第一大港",是那时以丝绸、金银、铜器、铁器、瓷器为主的国际贸易之都。通过频繁的往来和交流,外国人对中国文化的认识越来越多、越来越深,汉学也便在这种交流中不知不觉慢慢衍生。

但是,源远流长的汉学,人们习惯地认为其洪流和网络在西方,西方是汉学的形象代表。这一看法一是源自近代以来西方强势文化和中国人的崇洋心理;二是西方汉学的某些特征也确实有别于朝鲜半岛、日本和越南的汉学。其实,如果我们从世界汉学历史发展的角度看,日本、朝鲜半岛和越南的汉学要早于西方的汉学,比如日本在十四五世纪已经初步形成了汉学,而那时西方的传教士还没有进入中国。因此,对于汉学的研究,无论是西方还是东方(朝鲜半岛、日本和越南),我们都不能顾此失彼,要以同样的关注和努力探讨其历史。当然,汉学的历史藏在文献里,而隐性源头却在文献之外。

文化往往伴随经济流动,其交流也会在不自觉或无意识状态下发生。到了明代初年,郑和率舰队出使西洋,前后七次,历经二十八年,到过三十多个国家,最远抵达非洲东岸和红海口,真正拓展了海上"丝绸之路"。

在公元八九世纪至十六七八世纪期间,关于中国,多见于西方商人、外交使节、旅行家、探险家、传教士、文化人所写的游记、日记、札记、通信、报告之中,这些文字包含着重要的汉学资源,因此有人把这些文献称为"旅游

汉学”。这些来源于文艺复兴,因为思潮的开放影响了欧洲人的思想和生活,他们或通商,或传教,或猎奇,但了解和研究中国文化却是一致的,于是汉学便在葡萄牙、西班牙、意大利、法国、荷兰、英国、德国、俄罗斯等主要的西方国家逐步发展起来。

这类游记和著作较早的有约在公元851年成书的描述大唐帝国繁荣富强的阿拉伯佚名作者的《中国与印度游记》,吕布吕基斯的《远东游记》(1254),意大利的雅各·德安克纳的《光明城》,贝尔西奥的《中华王国的风俗与法律》(1554),《利玛窦中国札记》,亚历山大·德·罗德的《在中国的数次旅行》(1666),南怀仁的《中国皇帝出游西鞑靼行记》(1684),费尔南·门德斯·托平的《游记》,李明的《关于中国现状的新回忆录》(1696)和《中华帝国全志》(《中国通志》)等,以及罗明坚、金尼阁、汤若望、卫匡国等名士的著作,还有大量名不见经传的传教士、商人、旅行家、探险家的各种记述,都成为日后汉学兴旺发达的必然因素。这类著作主要涉及中国的物质文明,较多描述、介绍中国的山川、城池、气候以及生活起居、饮食、服饰、音乐、舞蹈,也涉及一些中国的观念文化。这些“旅游汉学”著作中,影响最大的是《马可·波罗纪行》(《东方见闻录》)。马可·波罗(Marco Polo)于1275年随父亲和叔父来中国,觐见过元世祖忽必烈,1295年回国后出版了这本书,它以美丽的语言和无穷的魅力翔实地记述了中国元朝的财富、人口、政治、物产、文化、社会与生活,第一次向西方细腻地展示了“唯一的文明国家”——“神秘中国”——的方方面面。

这些包罗万象的文献,不仅记录了不同时代的中国,还以自己的文化视角开始了中西文化最初的碰撞。作为文献,这些游记、日记、札记、通信和报告,有赞美,有误读,也有批评,但因为其中包含大量中国物质文化及政治、经济、历史、地理、宗教、科举等多方面的文化记载,而成为汉学的重要组成部分,在学术史上有重要价值。

汉学的发生、发展与经济、政治、交通以及资讯分不开。有学者把汉学的历史分为“萌芽”“初创”“成熟”“发展”“繁荣”几个时期,也有的分为“游记汉学时期”“传教士汉学时期”和“专业汉学时期”三个阶段。但汉学的真正形成是在明末兴起的“西学东渐”和“中学西传”的互动之中。

从16世纪到十八九世纪,在数以千计的散布在中国各地的传教士中,有不少人成为名载史册的汉学先驱,他们为汉学的发展作出了重大贡献。

自1540年罗耀拉(S. Ignatins de Loyola)、圣方济各·沙勿略(Francisco Xavier)等人来华,开始了以意大利、西班牙传教士为主的第一时期的耶稣会的传教活动。接着,意大利的范礼安(Alexandre Valignani)、罗明坚(Michel Ruggieri)等著名传教士来华。1583年,即明朝万历十一年,罗明坚将利玛窦神甫(Matteo Ricci)带到中国,从此,耶稣会士在中国的宗教活动无论是对于西方或是东方,都开始了一个新的历史时期。西班牙的胡安·冈萨雷斯·德·门多萨(Juan Gonzalez de Mendoza)的《中华大帝国史》于1588年问世,这部世界汉学史上的第一部汉学著作,名副其实地对中国的政治、历史、地理、文字、教育、科学、军事、矿产、物产、衣食住行、风俗习惯等做了百科全书式的介绍,具有相当的学术价值,以七种文字印行,风靡欧洲。以利玛窦为核心的耶稣会士的历史意义在于他们开始了对中国文化的全面"开垦",不仅著书立说,还把《大学》《中庸》《论语》《孟子》等中国文化经典译成西文,不仅开西学东渐之先河,也推动了中学西传,使中国文化对西方科学与哲学产生重要影响,因此这位思想家当仁不让地被视为西方汉学的鼻祖。与其先后到达中国的著名的传教士都著书立说、传播中国文化,对推动西学东渐和中学西传作出了贡献。在世界汉学史上,除了以上提及的,还有许多汉学家的名字十分响亮,诸如曾德照、柏应理、卫匡国、殷铎泽、南怀仁、汤若望、龙华民、金尼阁、罗如望、熊三拔、李明、张诚、白晋、马若瑟、宋君荣、钱德明、翟理斯、安特生、雷慕沙、儒莲、德理文、安东尼·巴赞、蒙田、冯秉正、尼·雅·比丘林、巴拉第·卡法罗夫、瓦西里耶夫、沙畹、伯希和、马伯乐、葛兰言、斯文赫定、马礼逊、斯坦因、理雅各、翟理斯、李约瑟、韦利、霍克斯、卫礼贤、福兰阁、孔拉迪、高本汉、卫三畏、费正清、戴密微、石泰安、谢和耐、欧文等。他们和东方日本、朝鲜半岛的富有建树的汉学家以及当今散布在各国的汉学家,对中国文化的独特理解,铸造成汉学史上的思想学术之碑,开垦了汉学成长的沃土。

"西方的汉学是由法国人创立的。"但是,在欧洲全面研究中国文明的问题上,"法国的先驱是葡萄牙、西班牙和意大利"。① 戴密微把以上三个国家誉为汉学的先锋,"他们于16世纪末叶,为法国的汉学家开辟了道路,

① 戴密微《法国汉学研究史》,耿昇译《法国当代中国学》,中国社会科学出版社1998年版。

而法国的汉学家稍后又在汉学中取代了他们”，真正建立起作为学术的汉学传统。就传统汉学而言，法国是汉学家最多的国家之一，有许多汉学界的学术巨擘，不断为汉学的崇高而添砖加瓦。

中外文化交流的结果不仅意味着中国文化“外化”的传播，也意味着异质文化对中国文化“内化”的接受。汉学家作为中外文化交流的桥梁和使者，在异质文化的交流中，也是人类和谐与进步的推动者。

汉学诞生在与异质文化碰撞、交流和相互浸淫之中。这个结果无异于一枚果子的成熟，只有“风调雨顺”才生长得好。和谐、宽容、理解与尊重，是异质文化彼此借鉴的保证。作为文化形态的汉学，其成长和生存离不开良好的国际语境。就中国而言，历史上凡是开放的时代，文化交流多，汉学就发展；反之，汉学就停滞，这似乎成为一种规律。

作为学术公器的汉学，文化上有其自己的成长过程。汉学是发展的，这一植根于中国文化土壤，生存于异国他乡的文化，同样深受不同时代语境的极大影响。这里所说的语境，既包括中国的历史演变，也包括异国和世界的历史变化。也就是说，不同的历史时期，不同的社会、政治、经济、文化背景，在很大程度上左右着汉学的发展方向和内容；换句话说，汉学的形成和发展，不仅受制于中国历史的更迭，也受制于他者社会的变化。这就是以历史悠久的中国文化为研究对象的汉学发展的基本轨迹。

汉学作为一种学术形态，总体上可以分为“传统汉学”和“现代汉学”。传统汉学以法国为中心，而现代汉学兴显于美国，20 世纪中期以来，在西方其他国家葆有传统汉学的同时，现代汉学也很繁荣。随着中国与世界政治关系的变化，随着中国文化与世界文化交流的拓展，现代汉学有了显著的发展。

虽然 20 世纪的后五十多年，中国文化与世界各国文化接触开始多了起来，但就整体而言，1949 年后约有三十多年是一个相对“闭关锁国”的时期。公正地讲，这道意识形态的“长城”也并非就是中国的政策，是那时期以美国为首的国家在政治、经济、军事、文化上对我国全面封锁的结果。这个时期的“汉学”涂满了政治色彩，以法国为代表的汉学较多地保持着传统汉学的学术精神，而美国的“中国学”却成了充满政治意识的现代汉学的代表。美国的“中国学”所关心的不是中国文化，更不是中国的传统文化，而是中国的政治、经济、军事、教育和社会生活各个层面的问题。这种

政治特征，是那个时期美国汉学的基础，这一特征也影响了其他国家汉学的研究方向和内容。

由于中国与世界的隔离，由于西方与中国少有交流，因此汉学家不了解中国最新的文化进展（比如新的考古发现），致使汉学处于断炊或“无米之炊”的状态，没有中国文化的支持，西方汉学要想取得研究上的突破也很困难。陌生感和神秘感困扰着汉学家，这不仅是文化的尴尬，也是汉学家的难堪。

人类文化包含了物质文化和观念文化等。物质文化表现在衣食住行生活方面，是一种看得见、摸得着又极易变化的“具象”文化，例如饮食、服饰、住房、音乐、舞蹈等；观念文化是一个民族的核心，表现在人的价值观、道德观、家庭观、宗教观等诸多方面，以及关于自由、平等、民主的理解，观念文化是一个民族的思维经过高度抽象后形成的思想、观念和精神，它通过文化灵魂——哲学、文学、语言、宗教、历史等来表达。① 观念文化，一俟进入外国汉学家的研究视野，他们的研究也就进入了对中国文化核心的深层研究。

汉学家从对中国物质文化到观念文化的研究，其领域越来越广越来越深。现在，汉学不仅包括对中国的哲学、文学、宗教、历史领域的研究，还包括社会学、政治学和自然科学。Sinology（汉学）和 Chinese Studies（中国学），它们已经发展到可以“异名共体”的地步。

时至今日，传统汉学和现代汉学这两种汉学形态不仅同时存在着、共荣着，而且还互相浸透着。

19 世纪末至 20 世纪初，美国汉学悄然嬗变为中国学，并以自己独有的个性特点和极强的生命力出现在世人面前。美国汉学始自 1830 年东方学会（American Oriental Society）的建立，这个学会虽然代表了欧洲那种对东方学文学的兴趣，但这个学会“从一开始就有一种与众不同的使命感”——“为美国国家利益服务，为美国对东方的扩张政策服务”。② 这个特点也与“美国海外传教工作理事会”向中国派出基督教传教士的宗旨相

① 任继愈：《汉学发展前景无限》，载《中华读书报》2001 年 9 月 19 日。

② 侯且岸：《费正清与中国学》，载李学勤主编《国际汉学漫步》（上），河北教育出版社 1997 年版。

一致。可见,美国汉学一开始就和美国的国际战略和对华政策联系在一起。卫三畏(Samuel Wells Williams)1848年出版的百科全书式的《中国总论:中华帝国的地理、政府、教育、社会、生活、艺术、宗教及其居民观》就带有较为浓厚的社会科学特点,与欧洲具有人文科学特征的汉学颇有差异,但它依然属于Sinology的范畴。

美国从南北战争后的统一中走向强大,加入强国之列。八国联军对中国的侵略行径,是列强联合的第一次尝试。从那时起,承担着相当"政治"角色的传教士进入中国。真正美国式的"汉学"——中国学,就从那时开始,而奠基人和开拓者是之后的费正清(John King Fairbank)。作为美国首席中国问题专家的费正清,他的中国学研究不仅影响了美国,也对其他国家的汉学研究或中国学研究有强烈的影响。

在西方,费正清的魅力在于,没有谁能像他那样以更清晰、更富于洞察力的笔触来表述中国。"在使美国人了解中国,了解中国的传统、中国纷扰不安的近代史,以及中国神秘莫测的现状等方面,谁的贡献也没有像他那样大"。费正清等一批知名的美国中国学家都参与过战时情报工作,在战后作为美国政府的智囊而直接为制定对华政策服务。费正清的研究虽然充满了实用和功利色彩,立场和观点也有偏见,但这并不妨碍他在历史上作为一个贡献巨大的汉学家和中国人民的朋友的光辉。美国学者从事研究的根本出发点是"使命感""学术个性"和"反唯理智论倾向","蔑视学问,更为强调实用性知识","更为明显同自己以外的社会,即政治家、实业家及其实践家始终保持紧密的联系"。① 这就是美国中国学家的基本心态,他们讲究功利和实用,不理会学术上的理智倾向,这与法国汉学家的学术心态、学术个性与学术传统几乎大相径庭。

传统汉学(Sinology)和现代汉学(Chinese Studies)的差异在于前者是以文献研究和古典研究为中心,它们包括哲学、宗教、历史、文学、语言等;而以美国为中心的现代汉学(中国学)则以现实为中心,以实用为原则,其兴趣根本不在那些负载着古典文化资源的"古典文献",而重视正在演进、发展着的信息资源。但是,汉学发展到21世纪,其研究内容和方式已经出现了融通这两种形态的特点。这种状况既出现在欧洲的汉学世界,也出现

① [美]赖肖尔:《近代日本新观》,三联书店1992年版。

在美国的中国学研究之中，可以说世界各国汉学家的研究中，都兼有以上两种汉学形态。

汉学（Sinology）对中国研究者来说，被尘封得太久，所以它的空白很多，浩如烟海的资源还有待于深入开掘。这种开掘，不仅可以收获汉学，还可以无意中发现被历史“放逐”和“遗失”在异国他乡的中国文化。编撰“列国汉学史书系”的目的和宗旨，不仅是为了梳理已有的汉学资源，在世界范围内追踪中国文化的外传历史状况、经验及影响，同时探究汉学的产生、成长、发展与繁荣，还要尽可能厘清这块“他山之石”对于中国文化的作用。当然，“列国汉学史书系”还期望对推动中国文化与世界文化的交流有所裨益。

“列国汉学史书系”作为一个文化工程，其撰写的难度非一般学术著作所能比拟。严绍璗教授谈到 Sinology 的研究者的学识素养时提出四个“必须”：①必须具有本国的文化素养（尤其是相关的历史、哲学素养）；②必须具有特定对象国的文化素养（同样包括历史、哲学素养）；③必须具有关于文化史学的基本学理素养（特别是关于“文化本体”理论的修养）；④必须具有两种以上语文的素养（很好的中文素养和对象国的语文素养）。这几点确实都是汉学研究者必须具备的文化和语文素养，否则很难进入汉学研究的学术境界。

写作“列国汉学史”艰难，而出版可谓难上加难。人间的事好像天上的云、地上的风，飘忽不定没有根，铁板钉钉是没有的，因为钉子可以用“权力”拔出来，一切承诺和协议，都可以化为乌有。虽然“列国汉学史书系”一直受到经济的困扰，但它终没有自毙于摇篮之中，冬天之后是春天，接着便是收获的季节。这套富有创意和价值的书系，将对中外文化交流和汉学的发展及其比较研究产生深远影响。

有人认为“汉学史中国人写不了”，当然这是一个很奇怪的“立论”。日本人石田幹之助写了《欧人的中国研究》（1932）、莫东寅写了《汉学发达史》（1949），接下来又有严绍璗的《日本中国学史》（1991），张国刚的《德国的汉学研究》（1994），张静河的《瑞典汉学史》（1995），何寅、许光华主编的《国外汉学史》（2002），刘正的《图说汉学史》（2005）和李庆的《日本汉学史》（2005）相继面世。在人类的文化长廊里，无论是中国还是外国，各种史书琳琅满目，这其中有外国人写中国的各类历史，也有中国人写外国

的各类历史。历史,是往事,是记录,是选择,并有相对独立的评论和褒贬。但是,事实上任何一部历史都不是最后的历史,历史随着时光的流逝而演进,修史很难一步到位,它需要一代代学者"积跬步"才能"至千里",只有"积土成山,积水成渊",方能"风雨兴""蛟龙生"。学问之事非一夕之功,非得有前赴后继者敢于赴汤蹈火"流血牺牲",才会达至光明顶峰。

开拓者也许会在某个时候将自己的真诚劳作化为欢乐,因为在以后的岁月里,定会有人踏着自己的肩膀或是踩着自己的鼻子和头顶攀上高峰,以鸟瞰美丽风光。21 世纪是经济的大空间,对汉学来说也是一个"大空间"。但是,要探索这个"大空间",需要有个和谐的"太空站",需要大家联袂共建;当然世界上需要多元文化和谐相处的历史语境,共同创造彼此接近、认识、理解、尊重、沟通、借鉴与融合的机会,这个机会,就是汉学研究发展的机会。

时间在行走,历史在行走。人类创造过历史,书写过历史,但是没有最后的历史。汉学有历史,而且还正在创造新的历史,汉学及其研究将以自己的品格和个性在人类文化的世界里放出异彩。

阎纯德

2006 年 12 月 5 日

于北京半亩春

自　序

法国汉学，不但历史悠久，而且学科齐全，名家辈出，层次较高，目光独到，观点尚为公允。笔者从事法国汉学的翻译与研究工作，已有30余载。但是，要撰写一部严肃而又完整的法国汉学史，至今仍然难以完成，甚至也怯于命笔。其一是受笔者学识的限制，笔者于30年来仅局限于自己熟悉的几个领域中；其二是受资料限制，法国汉学史的许多代表作，笔者均无法获取；其三是每个人的时间与精力有限，难以通读法国汉学史上的全部代表作。有鉴于此，笔者基本上是选择了法国汉学史中的“中西交通史”或“中外关系史”学科，包括中国西北史地、南海史地、敦煌学、突厥学、蒙古学、藏学、中国与阿拉伯—波斯国家关系史、天主教入华史（包括耶稣会、遣使会、巴黎外方传教会等）、中西文化交流史（特别是中法文化交流史）。对于纯中国文史哲诸学科，笔者不敢过多涉猎。至于中国国学的诸多方面，笔者更是“科盲”。出于这种种原因，笔者始终无法完成一部《法国汉学史》。在此期间，笔者也曾几易文稿，总觉得单薄而片面，无法面世。但是，一部《法国汉学史》却是笔者魂牵梦萦的作品，笔者多年来为此而积累资料，总希望能在耄耋之年，向学术界奉献一部既能使自己又能使他人满意的《法国汉学史》。我也衷心希望它能于不太遥远的未来问世。

目前，以上计划尚属纸上谈兵。2014年，是中法建交50周年，也是法国大学堂中首设汉学讲座的200周年（从雷慕沙于1814年在法兰西学院开创中国国外首个汉学讲座算起），也是笔者本人在北京外国语学院（今北京外国语大学）学习法语50周年。笔者本来也打算做一点事，以示纪念。恰逢我的老师兄——北京语言大学汉学研究所所长、《汉学研究》主编阎纯德先生与笔者多年朋友——澳门基金会主席吴志良先生主编一套国外汉学国别史丛书。我这几年来正忙于西藏与西域史的工作，实在无暇兼顾。我只好在自己30年来的300余篇论文和译文中，选择了20多篇，编校成此书，实有一点滥竽充数之嫌。但“有”略胜于“无”，“有”对于

“无”来说，永远是无限大（∞）。

本书不是一部通史性著作，而是笔者多年来译文和论文的选编。但它们对于法国汉学史的几个方面，还是有一定程度的深度。它们均属于笔者曾长期作过专门研究的成果：法国汉学史、景教和天主教入华史、伯希和西域探险史、丝绸之路（包括西北、西南和海上丝路）史、法国19—20世纪间的几位主要汉学家传记。笔者企盼，广大读者通过这片小叶，可以窥见法国汉学的全秋。

对于法国汉学的缘起、发展、现状及其在世界汉学史上的重要地位，本书中的多篇正是论述这些问题的，笔者于此就不再叠屋架床，烦琐而又不得要领了。

本书中所选各篇，除了几篇译文之外，那些论文都可能存在不确切之处。这是由于它们是笔者在30多年来陆陆续续地写成的，有些可能会有过时感，但它们毕竟都是法国汉学史上的阶段性成果，是其长链中的一环。但是，笔者毫不夸张地说，这些论文中谈到的问题，在中国基本上没有人涉及过，大都是首次被论及。它们在中国学术界，纵然不算是“创新”，那也应该是全新的。它们必为中国学坛带来一股清新之风，使人视野开阔、耳目一新，开辟了新领域，提供了新的思考课题。每想到这一切，我对自己的工作，还是很欣慰的，笔墨未白白泼洒，心血并未白费，师友们的关怀也并未付之东流。总而言之，自己30多年的时光不算虚度。

人贵有自知之明。我清楚地知道，自己不是科班的史学专业出身，知识疏浅，孤陋寡闻，文中的纰漏和错误，在所难免。多亏阎纯德和吴志良先生的帮助，纠正了不少失误。笔者于此，欢迎广大读者批评指正，不胜感激！

耿昇

2013年7月12日

于京西草庐

目　录

从法国汉学到国际汉学 …… (1)
法国汉学研究史 …… (79)
法国汉学 50 年(1923—1973 年) …… (130)
法国的学术汉学与实用汉学之争 …… (161)
试论法兰西学院的汉学讲座 …… (199)
法国汉学界对中西文化首次撞击的研究 …… (242)
中外学者对大秦景教碑的研究综述 …… (278)
西方学术界对中国开封犹太人的调研始末 …… (309)
基督宗教的第三次入华高潮——耶稣会士在华活动 …… (336)
试论巴黎外方传教会会士的在华活动 …… (361)
试论遣使会传教士的在华活动 …… (389)
法国的传教士与远征军
——法国传教士艾嘉略第二次鸦片战争亲历记 …… (415)
康熙大帝、路易十四与天主教入华 …… (436)
法国汉学界对丝绸之路的研究 …… (458)
伯希和西域探险与中国文物的外流 …… (473)
伯希和对库车地区的科考及其成果 …… (504)
探讨古丝路重镇龟兹的历史文明
——《伯希和西域探险日记》中有关库车绿洲的记述 …… (522)
考察草原丝绸之路的法国人 …… (533)
广州与 17—18 世纪的中法关系 …… (566)
18 世纪的澳门与广州的对外贸易
——法国《贡斯当的中国贸易回忆录》辨析 …… (595)
17—18 世纪在广州的法国商人、外交官与十三行行商 …… (639)
18 世纪广州的欧洲商船与茶叶贸易 …… (661)

冯承钧·法国汉学与《中国南洋交通史》……（685）
法国里昂商会中国考察团对四川养蚕业与丝绸业的考察 ……（703）
法国里昂商会中国考察团于1895—1897年对云南的考察……（724）
法国对茶马古道北道的考察 ……（737）
沙畹大师与法国汉学研究的新时代 ……（758）
卓越的法国东方学家伯希和 ……（767）
游弋于多学科中的汉学家马伯乐 ……（780）
法国20世纪下半叶的汉学大师戴密微……（802）
法国当代汉学大师谢和耐教授 ……（813）
附录一:谢和耐的主要汉学著作目录 ……（815）
附录二:谢和耐在法兰西学院的授课与讲座目录 ……（824）

从法国汉学到国际汉学[1]

中国始终吸引着西方。在将这两种文化隔离开的藩篱中,居首位者是语言,其次更加深刻的则是文化结构,在很长时间内始终是无法跨越的。当这两种文明被置于面对面时,便出现了不同的反应。当以皇帝本人为化身的中国佯装对世界一无所知时,欧洲却轮番地对中国感到困惑不解与被深深吸引,令其学者们为研究中国文明而卖力地工作。

汉学史基本上就是西方对中国关注的历史。但欧洲对中国的关注,却要远远早于最早汉学家们的著作。事实上,安田朴(Etiemble)所说的"哲学的东方",或者是道森(R.Dawson)追述西方对中国的不同评价时,所使用的"中国的变色龙",均不属于汉学所专有的领域,而更应该属于思想史的范畴。

汉学是一门科学。因此,人们过去必须坚持撰写真正的人文科学著作,其主要关注点应该是必须深入揭示中国文明的奥秘,而不是对它作出判断。这就是在伏尔泰(Voltaire)与杜赫德(Du Halde)、莱布尼茨(Leibniz)和宋君荣(Gaubil)、孟德斯鸠(Montesquieu)和李雅各(Lagge)之间,或者是更靠近我们的佩雷菲特(A. Peyrefitte)和戴密微(Paul Demiéville)之间,所存在的全部差异。在16世纪之前,并不存在学习了汉语而成为汉学家的学者。第一批汉学家是传教士。他们的动机当然不是无缘无故的。欧洲人为了与中国人更好地互相理解,而把自己装扮成中国人,于是便穿上了官袍以便与之平等交谈。其结果是造成了一种换位,从而便可以为其手段,特别是为汉学辩护。这门科学诞生于传教活动中,继

---

① [法]若瑟·佛莱什(José Frèches,原任法国吉美博物馆研究员。——译者注)著,耿昇译。

续发展于19世纪的扩张之中，至今仍深深地扎根于政治之中。因为撰写一部有关近代中国的著作，归根结底，也必须要在支持或反对者之间表态。

汉学从其肇始起，便哺育了中国的变色龙，激起新评价的知识之深化。在这一方面，汉学在欧洲思想史的组成要素中，占有一席之地。汉学著作往往会打乱尚不能控制物质的新思想。如果大家考虑到有关中国文化革命的数量巨大的文学作品，那么大家就不会发现为评价这场运动而产生的困难，尽管所有人都在谈论这场"文化大革命"。

但非常奇怪，汉学却以一种颇有意义的方式，从属于中国近代史。与耶稣会和平共处政策相对应的，便是耶稣会士汉学的鼎盛时期。中国在鸦片战争之后的经济衰退和对外开放，却促进了在当时从事的科学研究，在欧洲掀起了对中国研究的一种史无前例的迷恋。20世纪时，美国和日本的汉学取得了重大发展，特别是由于毛泽东的革命使中国晋升到强大国家之列。很少有一种科学会使人如此永不失兴趣，一种或为龙或为凤的变色龙的支持者与反对者，发动了一次永久的战斗。

汉学的形成史也是一种逐渐的发展史，还应该是一个长期为人鲜知世纪的历史。有关中国的最早的著作应断代为中世纪时代。从马可·波罗的《寰宇记》(1254—1324年)到柏朗嘉宾(Jean de Plan Carpin)、鲁布鲁克(Guillaume de Robrouck)的游记，所有著作都带有"神奇性"的烙印，并且还酷似传奇故事。从约翰长老(Prêtre Jean)到令人恐惧的成吉思汗的亚洲，是一个位于现实边缘的外部世界。非常奇怪，这些最早的旅行家们，更主要是对于中国城市的辉煌感到心荡神驰；而3个世纪之后的传教士们，却不再如此了。事实上，对于这些人来说，人们从未对他们于传统上执着的价值提出过任何质疑。如果说范桑·德布韦(Vincent de Beauvais)将柏朗嘉宾的游记列入进了其《世界明鉴》(Speculum Mundi)中，那确实是由于它与欧洲中世纪的哲学非常谐和。这些游记并未提供明确具体的知识，它们却激励了旅游，并可能还有助于将这种对中国的好奇心灌输于人们的思想中，而汉学正是其后果①。

此外，大家还会在《我知道什么?》第1113号(谢和耐:《古代中国》)和

① 由于篇幅所限，我不可能具体解释本著中使用的某些汉文名词术语，特别是经典的书名和名人的姓名。非内行的读者将会在《我知道什么?》(第296号)中发现一些必要的资料，这就是康德谟(O.Kaltenmark)的《中国文献》。

第1244号(龙巴尔:《帝国时代的中国》)和第840号(纪亚玛:《人民中国》)中,发现人们经常使用的必不可缺的中国历史概念。

本著中所使用的汉文名词术语的对音,除了引文之外,均使用由中华人民共和国官方采用的"拼音"方案系统。

一、16—18世纪的汉学

(一)最早的传教士(1580—1650年)

汉学是随着首批欧洲人通过海路入华而诞生的。直到18世纪,这门学科才活生生地和就地形成的。继马可·波罗和中世纪的其他旅行家之后,葡萄牙人是首批向中国派遣考察团的欧洲人。尽管于1521年在广州发生了一系列的外交事故①,但葡萄牙王室还是从中国当局获得了一道圣旨,授予了葡人入居澳门的权利(1575年)。该港口于是便在一个欧亚两大陆之间关系尚不算很畅通的时代,变成了欧洲进入中国的桥头堡。方济各会士、耶稣会和奥斯定会士们,都是那里出发入华的。这些传教士们按照各自不同的方法,将《福音书》传入了中国领土。传教士们很快就觉得中国的语言、历史和思想史知识,不仅仅是为了使他们被当地居民所理解必不可缺的要素,而且为了更好地向西方通报基督宗教在亚洲的发展,以便恢复刚刚走出宗教战争阴影的教会重放光彩。汉学诞生于行走之中。最早的"游记",也就是传教士们最早的考察记述,均出自葡萄牙和西班牙人。他们大幅度地有别于其先前的同事们,其中的最佳者大大地超越了其他人。

《论中国和霍尔木兹的事物》的作者是一名葡萄牙方济各会士嘉士帕尔·达克鲁斯(Gaspar de Cruz)神父,发表于1569年。它被奉为另一部产生了史无前例反响著作的写作基础。因为蒙田(Montaigne)本人也是这部著作的读者,这就是《中华大帝国的最奇特事物、礼仪和习俗史》,由奥斯定会士门多萨(Juan Gonzales de Mendoza)撰写。1585年在罗马发表的该游记,成了从1588年就被译作法文的著作。其序言中指出,该奥斯定会士

① 考狄(H.Cordier):《葡萄牙人到达中国》,载《通报》,1912年,第13卷,第483—543页。

曾实现过3次在华居留(分别于1577、1579和1581年)。他在此期间,搜集了其著作的文献素材。他的著作形成了一种典范,全书分为了两章。其中第1章是致力于对该国地理以及对该国国情作详细描述的;第2章是有关宗教的。他已经提供了许多珍贵资料,从中华帝国的衣着习惯到政治组织,无一付阙如。在他对中国宗教的研究中,该传教士表现出了一种比较公正的相对客观性。他的反思是此后一系列研究中的最早者,这种研究最终导向了礼仪之争。面对中国人的礼仪实践,传教士们在两种态度之间作了选择:最终地贬责或全盘接受它们。门多萨在这一方面成了耶稣会士们的先驱,他很快就接受了第二种可能性,并断言可以在佛教的万神殿中找到基督宗教神圣的三位一体。据他认为,这同时又贬低了"中国人不太重视"的偶像们的作用。第二章的最后一节也并非毫无意义,因为其中收录了由西班牙奥斯定会士拉达(Martin Rada)神父自中国携归的书籍目录。拉达本人也提供了第一批汉学家们应该掌握的资料目录的想法。该目录共包括28个差异巨大的书名。人文科学的所有领域,于其中都有代表作。这些信息并不是以书籍(此类书籍现今已一无所剩了)的形式出现的,而更应该是由传教士们发掘并供学者们使用的档案。

斯卡利杰(J.Scaliger,1540—1609年)同样也是《中华大帝国史》的最早读者之一,他如同其他许多人一样,诸如法兰西斯·培根(Francis Bacon)和蒙田(Montaigne)一样,都使他觉得中国如同一个受人尊敬的国家;它所作出的表率作用,在如同他生活的 那个时代一样动乱的时代,都会有人效仿。这种思想状态,出自传教士们强调的中国人的悠久道德和帝国的稳定。即使他们如同生活在福建监牢中的加莱奥特·佩雷拉(Galeote Pereira)一样也罢。这名葡萄牙人于1549—1552年被囚禁。尽管城市的雄伟和洁净而激发他产生了敬仰之情,但他依然没有克制住自己。总而言之,仇华和亲华在当时是共同产生两极的。

最早在福建海岸登陆的奥斯定会传教士,诸如门多萨或拉达(Martin Rada)那样的人,肯定经历过巨大的语言困难。拉达于1575年来到该地区,率领一个布道团,曾建议布道团"学习中国人民的品质"①。尽管他的事业很短暂了。但他也编纂了一部《汉文—西班牙文词典》,它是同类词书中的第一部。从此之后,耶稣会在一个世纪期间,便夺取了在中国领土

① 博克塞(C.R.Boxer):《16世纪的南部中国》,伦敦1958年版。

上研究中国的垄断权。

利玛窦(Matteo Ricci,1552—1610年)到达中国,标志着欧洲汉学史上的一个重要时间。我们可以毫不夸张地奉他为"西方汉学之父"①。利玛窦于1580年到达澳门,另一位意大利耶稣会士罗明坚(Ruggieri)比利玛窦稍微早到一些,他于1581年首次潜入广州。

传教士们在投身于宗教归化事业之前,都学习了汉语。利玛窦开始时曾希望使传教士们与佛教僧侣等同起来。但当利玛窦发现和尚们在华南的地位卑微时(明末始终对他们没有好感),他于是便决定转向儒教,将孔子奉为其最受重视的精神盟友。耶稣会士们换掉了橘黄色的袈裟,而穿上了儒生们的长衫。他们的打算并不太坏。事实上,他们在与文士儒生们相结合时,却使自己站在了政权官府一方,因为儒教始终是中国的国教。此外,道教和佛教天生就不能吸引他们,因为其仪轨和科仪会使传教士们感到恐惧。道教的鬼神论确实很难与基督宗教相容。但不合常情的状况却是,他们摒弃了两种宗教而与一种哲学体系相结合,因为对宗教的关注在儒教中不占首位。以经典著作和《论语》为基础的原始儒教,于宋代(960—1279年)让步于一种已变成了朝廷中意识形态的思潮。这种哲学在很大程度上应归功于儒教玄学,以"理"与"气"之间的二元论为基础。其中没有提到上帝。为了找到神灵和神力的观念,则必须上溯到儒家之源头,也就是经典文献本身。我们从此之后便可以窥伺到,为什么耶稣会士们的精力都投入到了对这些文献的翻译方面了。他们必须使孔子变成一位圣人或一位先知。

利玛窦善于利用于1600年左右在中国出现的一种新动向作出的贡献。这就是汉学派,其成员宣扬回归对经典的诠释,某些汉学家也曾得以写道,利玛窦甚至成了这股思潮的源头②。这里更应该是指两种只能是互相吻合的独立活动的相遇。耶稣会士利玛窦从中国经典古文献中出现的"上帝"和"天主"这些名词中,看到了上古时代中国人对于上帝的信仰。这样一来,儒教便完全接近基督宗教了,中国人的礼仪无法与罗马教会的礼仪相容。

---

① 由戴密微先生引证,见《法国汉学研究史》,载《汉学论文集》,莱敦1973年版,第434页。

② 裴化行(H.Berard-Maitre):《利玛窦对中国的科学贡献》,天津1935年版。它在某些观点上已经过时了。

利玛窦的汉学著作大部分均已失传或始终留作未刊。他的专业知识扩大到了天文学、数学和地图学诸领域。他将丁先生(Clavius)的《论世界球体》(1570年)和皮科洛米尼(Piccolomini)神父的《世界球面图》带到了中国。数年之后,同一位克拉维尤斯(Clavius,丁先生)又为他寄去了更新的著作(《日晷表》,1581年;《星相表》,1593年)。利玛窦严格地按照一名优秀文士的准则行事。由于其广泛的科学知识,所以他获得了朝廷的信任。他对于中国文化的贡献远不能被忽略①。他还以编写一部《葡汉词典》而引人注目,但始终未杀青;他同时又以翻译《四书》(1594年)而著称,其稿本已佚。利玛窦的巨著《耶稣会和基督宗教传入中国史》,是在他死后于1615年,由其佛拉芒弟子之一的金尼阁(Nicolas Trigault,1577—1628年)发表的。金尼阁将利玛窦的论述又收入了其《基督教远征中国》(汉堡,1615年版)中了,此书于3年之后被译作法文。在利玛窦的这部记述所包括的5章中,仅有第1章具有某种科学价值。其余的4章均是有关中国基督宗教史和利玛窦神父具体行为的。这往往也是传教士们的其他记述中的梗概,其中传教区史超越了其他一切内容。金尼阁同样也撰写了一部《西儒耳目资》,其中的表意文字均按以拉丁字母拼写的四声和语音作了分类。该书于1626年在杭州付梓刊刻,在中国文人界引起了极大轰动,因为它在文人界促生了丰富的语音学研究论著。此著对于理解明代官话具有重大意义。除了一部中国史之外,金尼阁还于1626年从事了对《五经》的翻译(《中国五经》)工作。这些著作现在均已佚。

继利玛窦逝世之后,耶稣会士汉学更加具有活力了。葡萄牙传教士曾德昭(Semedo,又名谢务录)神父,将其《中国通史》(巴黎,1654年版)的部分篇幅,用于了对鞑靼人与汉人之间战斗的记述。这是自明王朝崩溃和大清王朝确立之后,具有非常现实意义的一段插曲。作者显示出他是一名优秀的观察家。如果说耶稣会士们的语气始终是友善的,那么其他某些传教士的情况却绝非如此,他们也撰写了许多有关17世纪中国的著作。确实如此,西班牙人麦克唐纳·埃雷拉(Macdonald Herrera)于1621年撰写了一部《中国新史》,它以其谨慎态度而有别于其他记述。他于其书中,将中国人描述得如同是畸形生灵和不大受人关注者。但他首次使用了一章的

① 裴化行(H.Berard-Maitre):《利玛窦对中国的科学贡献》,天津1935年版。它在某些观点上已经过时了。

篇幅去致力于研究中国艺术。从该世纪中叶起,传教士们对于历史的关注变得更加严格了。

这个时代最后一位大汉学家是特兰托人卫匡国(Martino Martini,1614—1661年)。他大幅度地充实了中国纪年的学科,而中国纪年在当时的汉学关注中,始终占据首列。事实上,中国文明较基督宗教文明的超前性,向入华耶稣会士们提出了一个严重问题:中国是否是在欧洲之前被上帝创造的呢?它在耶稣降临之后,是否立即就熟悉了基督宗教呢?问题之多是不胜枚举的。因此,卫匡国于1658年写成了其《中国早期史》,其中确定了从伏羲(公元前2952年)直至基督纪元之初的年代顺序。在此之前,他也是满族人征服浙江的见证人,并于其《鞑靼战纪》(1654年)中叙述了这段历史。卫匡国为中国的舆地学知识,以其《中国新舆全图》(维也纳1655年版),而作出了一种更要大得多的贡献。这是借助于经过核实和明确的数据,首次在那里绘制了中国地图。其他的中国舆地学家们,诸如卜弥格(Boym)和南怀仁(Verbiest)神父,都从卫匡国这个先驱身上受益匪浅。与卫匡国同时代的是西西里人金尼阁(Nicolo Longobardo)神父,他继利玛窦之后而出任入华耶稣会士们的长上,也是一部趣味十足的《论中国人宗教的几个问题》(1701年于巴黎出版)的作者。此书以其新奇性而引起了莱布尼茨(Leibniz)和马勒伯朗士(Malebranche)的注意。龙华民为当时正如火如荼地爆发的有关中国礼仪的争论,提供了新的营养。中国礼仪之争在50多年之后,导致了耶稣会的撤离中国。

那些中国从教人有力地支持了汉学家们:利玛窦最大的中国弟子徐光启(1562—1633年),曾以其名命名位于上海著名的徐家汇传教区。他曾经写道,基督教是希望"易佛补儒"。佛教界立即作出了反应,和尚们误解了为什么耶稣会士们背离了使他们觉得更为接近自己的宗教。另外一位著名的从教人是王徵(1571—1644年),他还是技艺高超的机械专家。王徵曾写过一本小册子,于书中捍卫了利玛窦的理论①。耶稣会士们善于依靠中国的社会环境,以推进他们的事业。况且,唯有中国人才可以向他们提供某些语言学或语音学资料。另外,同一位王徵曾与另一位叫作韩云的从教人合作,编纂了一本有关汉语语音的指南性著作。

---

① 谢和耐:《论17和18世纪的中欧交流》,载《亚洲学报》,东京1972年版,第23期,第78—92页。

(二)耶稣会士汉学的鼎盛与衰落(1650—1795 年)

继利玛窦逝世后,意大利人、葡萄牙和西班牙人在汉学研究中,已经让位于法国人。1650—1814 年间所产生的大部分汉学著作的作者,均为法国救世军的传教士们。葡萄牙于 1514 年获得了一种出自教廷的权力,从而赋予了它对东方传教区的保教权。这种垄断权可以解释,为什么我们在中国发现的葡萄牙和西班牙传教士的人数如此之巨,从而他们的文献数目也很丰富。法国耶稣会士罗历山(Alexandre de Rhodes,1591—1680 年)神父于 1623 年到达澳门,获得了教皇的特许,它允许法国传教区在越南和中国设置总铎府(主教府)。数年之后,法国宫廷将亚洲纳入到了其政治和经济目标的名表中了。柯尔贝尔(Colbert)于 1664 年创建了法国东印度公司;一年之后,他又开办了巴黎外方传教会修院,这是一个为培养准备派往亚洲服务的新成员们的专门机构。耶稣会士汉学,正是在这种最美好预兆的愿景中,从 1650 年开始发展起来了。耶稣会的文化名望之高再无复加了。法国便将科学任务委托给了耶稣会,而且其范畴已大大地超越了修会布道活动的范畴。

耶稣会士汉学家们在保留利玛窦理论实质内容的同时,也坚持对于经典文献(《四书》与《五经》)更细致的研究。在这样的情况下,便出现了第一批科学译著,它们成了西方汉学的基础。为了完成这样一项任务,则必须拥有一部词典。人们必须等到 19 世纪,才会得到这样一部可以不受限制地使用的词典。在此之前,传教士们曾作出多次尝试,以编写一部词语汇编或一部简明小词典,甚至有时是一些双语(拉丁语—汉语,葡萄牙语—汉语)或四体合璧(拉丁语—法语—葡萄牙语—汉语)的词典。其稿本中的大部分均已遭毁。

孔子始终处于耶稣会汉学家们的关注中心。1670 年左右,一个汉学家小组着手从事翻译《论语》。这四位耶稣会士学者的领头人是佛拉芒人柏应理(Philippe Couplet)。柏应理于 1612 年诞生于马林(Maline),1656

年莅华。他与恩理格(Herdrich)、殷铎泽(Intorcetta)[1]和鲁日满(Rougemont)[2]诸神父一起,完成了译本,后于1687年在巴黎出版,并题献给法国国王。这些译者们并非是初出茅庐者。殷铎泽曾于1662年翻译过《大学》和《中庸》(1669年发表于果阿)。第一种译本的前面已经附有一篇叫作《孔子传》的序文。至于柏应理,当他向路易十四介绍于1680年经过巴黎的第一位赴欧洲的中国人沈福宗时,曾在凡尔赛宫中引起了一场愕然。柏应理作为汉学家,在清宫中颇受好评。他曾写过一部叫作《汉文文法》的书,此书在长时期内被误归于另一个耶稣会士汉学家张诚(J.F.Gerbillon,1654—1707年)。这部教科书使众多传教士在乘船出发赴亚洲之前,都得以学习汉语。柏应理对于中国纪年学入迷,其《历代纪年表》是此类著作中的第一部,是一部详列皇帝名录及其执政时间的名表,以一种广泛世系谱的形式出现。我们于其对孔子著作原书译本的序言中发现,其中却有一段关于道教的文字,文中追述了该宗教的民间形态。这一事实值得强调指出,因为它证明了柏应理神父对科学的关注,其广阔的思想境界远远地超越了利玛窦或龙华民。

柏应理及其工作小组证明了耶稣会科研方法稳定的踏实性。法国王室在发现传教士们变成了中国问题的专家之后,便站在传教士们一方。1685年,六名耶稣会士被赐予"国王的数学家"的尊号,然后又让他们进入法国科学院。同年3月13日,他们分别乘"猎禽"(Oiseau)号和"马利格尔"(Maligre)号船出发,这些船舶经海路将布列斯特与澳门联系起来了。传教士们事前就已借助于柏应理的汉语语法书,而获取了汉语知识。葡萄牙人的接待很不友好,以至于传教士们抛弃了澳门,改向沿宁波河与扬州而上,一直到达北京。船舱中载有张诚、白晋(J.Bouvet,1665—1730年)和李和明(Le Comte,1655—1728年)诸神父。李明于17世纪末返回法国,于1692年发表了其《中国现势新志》。他于书中用两卷篇幅总结了西人直到这个时代对中国的全部所知。张诚和白晋又被充实进了那批最活跃的汉学家群体。张诚成功地赢得了康熙皇帝(1662—1722年在位)的信,向皇帝讲授欧几里得几何学,从而使中国君主又成了欧洲科学的酷爱者。张诚

① 殷铎泽(Prosper Intorcetta,1625—1696年),西西里人。

② 鲁日满(François de Rougemont)于1624年诞生于马斯特里赫特(Maastricht),因受教案牵连而于1664年逝世于中国。

从中国权力机构获得了一道支持天主教在华自由传播的圣旨。中国皇帝向耶稣会士们割让了一块地盘,以让他们建造一座教堂。中国朝廷与耶稣会之间的良好关系,又激励耶稣会扩大了其成员。路易十四最大的要求就是向北京派遣学者型传教士,这样的人物受到了热烈欢迎。白晋曾奉命负责去招募其他新成员。1699 年,他乘安菲特里特号船(女神号,Amphitrite)从布列斯特返回,随船带去了巴多明(Parennin)神父和其他 11 名耶稣会士。这样一来,便使圣依纳爵·沙勿略修会在华成员的数目达到 59 名,这样就使他们在中国地面上远远地超过了其他修会的成员①。白晋与莱布尼茨保持着通讯关系,而莱布尼茨本人又是一部《中国近事》的作者。白晋作为数学专家,曾提示莱布尼茨将这位哲学家发明的二进位数学与《易经》八卦作以比较,而这一切又成了莱布尼茨在法国科学院一次报告的内容。入华耶稣会士们通过他们与其时代大学者们的通信,为向欧洲介绍中国作出了贡献,欧洲也很快对传教们发现的这个国家着迷。汉学对于西方思想产生了一种深刻的影响②。耶稣会士们与欧洲的重大科学机构密切合作,他们的劳动成果甚至被用于了远远超越了这些机构的目的。

尽管白晋具有数学修养,但他也很快主要是与马若瑟(J.Prémare)一并,形成了那些被人称为"索隐派"理论的顽固捍卫者。因为他们声称,在中国古文献中,重新"索隐"到了由希伯来的族长们传入的基督宗教的踪迹。再没有比这件事更缺乏说服力的了。"索隐派"信徒们具有比他们的同教教友们更狭隘得多的视野,诸如宋君荣(Gaubil)和冯秉正(de Mailla)那样的人物③,他们的看法比较现实。据雷慕沙(Rémusat)认为,马若瑟是其时代的最优秀语言学家。马若瑟于 1666 年诞生于瑟堡。他于 1698 年到达澳门,然后又从那里出发,经过在江西作短暂停留之后,便到达北京,于 1714 年逝世于澳门。其著作清楚地证明,"索隐派"并不排除任何科学真实的事实。马若瑟是两部教科书的作者,这就是《汉语读音》和《用欧洲文字书写汉文名词的拼写法》。他还编写了一部汉文语法书,这是 19 世纪之前所写成的最佳汉语语法书。这就是《汉语语言志略》(1728 年),但它

---

① 当时在华的共有 29 名方济各会士、18 名多明我会士和 15 名未参加任何修会的自由传教士。

② 在此问题上,大家可以参阅毕诺:《中国对法国哲学思想形成的影响》(1640—1740 年),巴黎 1932 年版。

③ 同上引书,第 22 页。

直到 1831 年才出版。它是一位汉学家首次在文言文和白话文之间,作了基本区别。这位大学者却毫不犹豫地写道,《春秋》是被孔子搞得面目全非的以诺(Enoch)的一部古书的取代品。

完全如同白晋一样,比利时人南怀仁(F. Verbiest,1623—1688 年)于 1658 年到达澳门。他首先成为中国皇帝的天文学家汤若望(A.Schall)神父的助手,后来勉强逃脱了因帝位的变化而使他命中注定的惩罚,于是便被康熙任命为观象台台长(1669 年)。南怀仁曾以与宠臣同样的名义陪皇帝去狩猎。他一生中共写了近 40 部汉文书籍和许多书简,这些书简又形成了《鞑靼两次征服中国史》,于 1910 年由哈克鲁特学会(Hakluyte Society)出版。

从 18 世纪起,汉学不再仅限于在中国土地上形成了。入华耶稣会士们与西方学术界维持着长期的联系。从 1703 年起,对他们的考察结果和著作的发表得到了保障,这是由于《耶稣会士书简集》的原因,其出版工作一直持续到 1818 年。《耶稣会士书简集》形成了一种未被利用的资料之源。令人遗憾的是,它们未能成为一种考证版本的内容,但它们确实是一套巨著。第 2 套书简(1713—1743 年)的编纂者是杜赫德(Du Halde)神父。杜赫德于 1735 年出版了其对开本巨著,叫作《中华帝国全志》,书中附有漂亮的插图图版,刚一出版便获得了巨大成功。但它却由于 16 卷本的《中国杂纂》(巴黎 1776—1814 年)的问世而黯然失色了。《中国杂纂》是启蒙时代耶稣会士汉学的一座真正历史丰碑,它是钱德明(Amiot)和韩国英(Cibot)神父的著作,在北京只剩余 15 名左右耶稣会士们的时代编纂成书。在这两套著作集的编纂时代之间,又发生了些什么事呢?

那场放纵狂热的中国礼仪之争,通过对耶稣会的责贬而告结束①。此外,康熙皇帝的继承人雍正皇帝(1723—1735 年在位)远不如其前任那样赞成天主教。尽管他对巴多明神父表现出了个人的同情,却仍于 1724 年禁止了基督宗教,并没收了传教区的教堂。在继任雍正皇帝的乾隆皇帝时代(1736—1795 年在位),便开始爆发了大规模的教案。这种不利的背景却从未有损于传教士们的汉学活动,因为他们的俗权衰落正相当于其汉学著作的鼎盛时期。

在那些从此之后便享有充分研究手段的汉学家中,我应该提到冯秉正

① 对于更多的细节,大家可以参阅安田朴:《入华耶稣会士与礼仪之争》,巴黎 1966 年版。

(Joseph de Moyriac de Mailla),此人于1669年诞生于安河(Ain),1702年到达澳门。他同时受天文学和地图学的吸引,撰写了一部《中国通史》,实际上是根据一部中国史而编译,而且他一直将此补充到明清两代。该部著作的手稿经过6年的紧张工作而告完成,但直到1777—1785年间才在巴黎分13卷出版。冯秉正巧妙地利用了由康熙皇帝于1692年令人译制的一部汉文原著的满文本。戴遂良(Léon Wieger)神父应该是从这部著作中汲出了其《历史文献》[1]书的资料。同样,考狄(H.Cordier)和格鲁塞(R.Grousset)也大量地从中获取了资料。

宋君荣被戴密微奉为18世纪最伟大的汉学家。他于1688年诞生于加亚克(Gaillac),1723年莅华入京,并在那里度过了37年。他能流利地讲汉语、鞑靼语[2]和满语。他成了法国科学院的通讯院士、伦敦皇家科学院的客座院士、圣彼得堡帝俄科学院的院士。他在整个欧洲都非常著名,与学术名星们保持着大量的通讯关系[3]。中国朝廷也利用了他的多种才能,任命他为那些前往朝见中国皇帝的欧洲人充任翻译。他以这一名义而经常接见大量藩部人。他就这样于1751年得以会见克什米尔的宗教人士、西藏的喇嘛和鞑靼的僧侣。他对于汉学的主要贡献,包括一部《成吉思汗和整个蒙元王朝史》(巴黎1739年版);一部《中国年代纪》,它补充了柏应理的著作;一部《大唐王朝史》。这最后两部著作最终是作为遗著而出版的。宋君荣同样也致力于翻译《礼记》《易经》和《诗经》。他将译稿寄给了佛雷烈(Fréret)[4],此人又将其主要内容报告给了金石和美文学科学院。

最后一位耶稣会士汉学家眼看着其教友们一个个地逐渐去世了,而自己却独自生活在北京,此人就是钱德明(Josenh Amiot,1718—1793年)。他原籍是土伦人,首先目睹了法国于1764年禁止耶稣会、后又由罗马直接撤销耶稣会(1773年)之后,逝世于中国京师。他在于1751年到达北京之前,先于1750年在广州登陆,并于10年之后在北京成为法国传教区的司库。他通过其著作,而向法国人介绍了乾隆皇帝。钱德明与法国国务秘书贝尔坦保持着通讯关系(1719—1792年),贝尔坦被任命为耶稣会士们的

---

① 详见下文有关河间府的段落。

② 这是巴多明神父于1725年教会他的。

③ 宋君荣的书简已由西蒙(R.Simon)发表:《宋君荣神父北京书简集(1722—1759年)》,日内瓦1970年版(由戴密微作序)。

④ 请参阅下文有关佛雷烈的段落。

正式通讯人。由考狄发表的这些书简[1]具有重大意义。德经(De Guignes)、比尼翁(Bignon)和其他学者们都向他提出过许多问题,要求澄清在他们心目中尚留作含糊不清的历史上的某些质疑点。钱德明与著名的《中国杂纂》合作,于1776年写了一部《中国古今音乐篇》,然后又编纂了一部《满文—汉文词典》和一部《梵—藏—满—蒙—汉语多语合璧词典》,他另外还撰写了《孔子传》(1784年)。他由此而证明了自己对哲学家孔子的关心从未被削弱过。

非常不合常情的是,当时的北京主教职位是由一名耶稣会士占据的,这就是南怀仁(Gottfried Laimbekhoven,1707—1887年)神父。他曾在1765年的传教区崩溃的最糟时刻,曾致信耶稣会的总会长,汇报了他服从教廷的原因。但他曾未能阻止任命一位西班牙奥斯定会士占据他曾占据过的职位。法国传教区的结束对于耶稣会士汉学的垄断权是致命的打击。但由于已经在世俗科学界奠定了科学基础,他们于数年之后又接过了其火炬。

(三)欧洲的汉学和世俗界的汉学(1650—1800年)

从16世纪末开始,第一批汉学著作的问世,便吸引了西方思想家、史学家和舆地学家们的注意力。早在"中国热"掀起18世纪的洛可可艺术高潮之前,中国便变得非常时髦了。总而言之,耶稣会士们身处一个环形图的极端,他们向欧洲学者们传播知识,从而使中国文明成了他们的研究主题。这些汉学家们的志向诞生于与西方知识界的接触,而西方知识界又在中华帝国看到了一种需要学习的榜样,或者更应该是他们的理论依据的明证。因为对于一个如此陌生的国家,人们很容易指出他方希望所了解的情况。由此而产生了应在两种著作之间作出的区别:一部分著作是由于对中国感兴趣而诱发的,没有任何不可告人的目的;其他的著作是由礼仪之争激起的,其中的汉学价值并不太大。

拉摩特·勒·瓦耶(La Mothe Le Veyer)是发表过有关孔子的一篇论文的首位世俗哲学家。这篇论文的题目,就颇能说明问题。这就是《论中

---

① 考狄:《贝尔坦的通讯人》,载《通报》,1913年,第14卷,第227页;1914年,第15卷,第307页;1915年,第16卷,第77—229页,1917年,第18卷,第195页。

国的苏格拉底——孔夫子》。这是他于1641年发表的一部叫作《异教徒的道德》的巨著中的一章。我们在这几页文字的下文发现的大量注释中,便告诉了我们有关这位作家从其他地方所获得的诸多资料,而且是出自学者那不信教的思想,并没有任何因素会使他在思想中倾向于中国。正是金尼阁神父的书向勒·瓦耶揭示了中国那位非常道德和爱国的苏格拉底(孔子)。中国的伦理、政治和宗教稳定,都应归功于他。为了奉孔子为一位圣贤,已经不需要作更多了。拉摩特·勒·瓦耶于其赞扬之中,走得比利玛窦更远,甚至表现得比金尼阁神父更像是耶稣会士。我们应该怎样来解释这种亲华派人士的成功呢?蒙田是第一位用吹捧的词句讲到了中国人,他于其《散文集》(《试笔集》)中对于中国官府的组织赞叹不绝。其"由国家派遣官吏去巡察各省状况的制度",能够确保政权的长久性。那位不信教的学者蒙田在发表其《散文集》时,是为了针对具有正统观念的人而写成的。他向这些人指出,还存在着其他圣贤和其他真理;他更是直接致法国国王本人,因为他于1652年曾任国王的家庭教师。中国因儒教的要义而呈现的稳定性,被介绍成了一种最佳模式,特别是对于一个尚处于动荡中的法国更为如此。

另外一种类似的却又不大为人所熟知的尝试,那就是由佛朗索瓦·贝尼埃(François Bernier,1630—1688年)对孔子著作的译本。虽然它们至今仍保留作未刊,却意义更大①。在那位不信教学者时代,占统治地位的文化上的非国教主义,已经由于南特敕令而经受了严重考验。然而,它以一些不太官方的形式,依然被沿存下来了。1688年,正是他翻译《孔子》一书的时间,礼仪之争向不利于耶稣会士们的方向转化了。费内伦(Fénélon)最终选择了支持苏格拉底(Socrate)而反对孔子②。马勒伯朗士(Malebranche)③在耶稣会士与斯宾诺莎主义者的两条战线上发动了进攻。他甚至在未曾阅读全文的情况下,就对孔夫子发动了大肆攻击。他于此表现得与莱布尼茨互相矛盾,而莱布尼茨作为耶稣会士们的挚友,曾竭力地将"理"的观念比作基督宗教的上帝。贝尔尼埃似乎对这些辩论一无所知,

---

① 佛莱什(J.Frèche):《佛朗索瓦·贝尼埃,18世纪的儒家哲学家》,载《法兰西远东学院学报》,巴黎,1973年,第60卷,第385—400页。

② 《苏格拉底与孔子之间的死人对话》,1689年4月9日发表。

③ 他于其《一名基督教哲学家与一名中国哲学家之间的对话》中,发动了对孔子的攻击,1708年版。

曾希望以取自孔圣人的教义来给其时代的年轻国王们上课。他不懂汉语，仅限于将柏应理神父及其翻译小组译制的孔子著作的拉丁文译本译作法文，并以注释而对它们大作修饰。因为从柏应理的书一出版，他便开始阅读它了，并非常欣赏其知识性和精确性。贝尔尼埃曾长期在印度居住，在那里受莫卧儿王朝皇帝的吸引而成为医生，但他从未对中国表现出特别的兴趣。他的著作主要涉及了克什米尔和1655—1660年的印度王位继承之战。他在去世前一年，才转向研究孔夫子，同时又避免成为那些宣扬"接近名流的边缘者"——圣贤孔夫子那批人中的成员。

中国礼仪之争继续对世俗汉学的命运施加压力。这场争论却成了某些研究内容的源头，特别是那些触及到希伯来人和中国人之间关系的研究项目。17和18世纪的荷兰汉学便是这种倾向的清楚证明①。他们最早的研究涉及了人们在突厥—蒙古文历书上发现的汉文方块字，附有阿拉伯文字和相对应的译文。斯卡利杰未能考证清楚这些符号，它们事实上都是人们可以在中国历书上发现的那些文字（天干和地支之体系）。对于莱敦大学的东学家们来说，它们始终是一种谜。斯卡利杰的继承人萨尔马修斯（Salmasius，1588—1654年）曾在鞑靼文与汉文之间作出过严肃的比较。他曾经写道，历书中的天干并不代表一个年的名字，而是决定着一个很长系列的甲子。数年之后，到了1650年，牛津大学的教授格雷维乌斯（J. Graevius）发表了《天朝纪年》，他于其中列举了中国每年的二十四节，并附有方块字的拼音。他是怎样深入到这一步呢？事实上，格雷维乌斯是雅各布·格利尤斯（Jucopus Golius，1596—1667年）的学生，格利尤斯在莱敦大学教授阿拉伯文。这位学者经于1653年在阿姆斯特丹会见耶稣会士卫匡国之后，便转向了汉学研究。卫匡国曾被派往教皇的教廷，以向他解释耶稣会有关中国礼仪的观点。他被荷兰人俘虏，曾被扣押在巴达维亚（1651年），再被从那里押解到荷兰（他很可能是让一名中国青年陪同，这就可能会早于柏应理神父的那名中国人沈福宗近30年）。格利尤斯拥有相当数量的中文书籍，尽管他对中文一窍不通。于是他便前往阿姆斯特丹寻找卫匡国，并要求该神父去莱敦大学，那名耶稣会士遵命行事了。卫匡国考证出了莱敦那本历书上的汉文方块字，并于其中辨认出了指天干和地支的文

① 戴闻达（J. J. L. Duyvendak）：《荷兰的早期汉学研究》，载《通报》，1936年，第32卷，第293—344页。

字。格利尤斯在这些宝贵建议的帮助下,发表了其《契丹帝国国情补遗》,并将之置于其友卫匡国的《中国新舆全图》地图集的附录中。我们在此文中,可以发现他与那名耶稣会士合作所从事研究的成果。格雷维乌斯曾阅读过由其师卫匡国神父撰写的这篇论文。

格利尤斯的藏书,也证明了荷兰于17世纪中叶从事汉学研究的气势。我们可以从中发现一部《汉—荷词典》,作者的名字付阙如,很可能是由新教传教士们从巴达维亚寄去的;同时还有其他许多词书①。这一整套非常稀见的著作,于其时代就已经非常著名了。在其他所有人逝世后,它又在1702—1718年间被乌德勒支(Utrecht)的亚洲语言教授勒朗(A.Reland)收回了。此人也是荷兰著名的东方学家,曾编写过一部《汉文词汇》,并配有拉丁文拼音和汉文、日本与安越文的读音。勒朗也如同格利尤斯一样,都应将他们那汉学家志向的萌生,归功于一名耶稣会士。在此系指祈尔歇(Athanase Kircher,1602—1680年)。祈尔歇是一部非常著名的《中国图志》的作者,此书于1667年在阿姆斯特丹出版。

菲利普·马松(Philippe Masson)是一名于18世纪初叶避难于荷兰的法国人,他同样也是在阅读了祈尔歇的著作之后,对中国产生了浓厚兴趣。其著作涉及了汉语与希伯来语之间的关系,证明了中国礼仪之争对于同一时代欧洲汉学重大课题的影响。其他汉学家早在马松之前,就已经关注到这两种语言之间的关系了,它们事实上触及了赞成"索隐派"与温和稳重派汉学家之间对立的争执。他在证明汉语和希伯来语之间存在亲缘关系的同时,却更乐于解释"索隐派"的论点。亚当·佩雷利尤斯(Adam Peyrelius)于其《欧洲及其中国崇拜》(法兰克福,1656年版)中,就已经对这两种方块字作了比较,因为它们各自的文字都非常简短。但他只不过是重复了曾德昭的说教。因为曾德昭曾经写道,汉语"酷似希伯来语"。其他的学者,诸如托玛欣(L.Thomassin)于其《希伯来文的世界性诠释》,或者是普菲费尔(A.Pfeifer),也都得出过类似的结论。这两位作家均依靠巴耶尔(Beyer,1694—1738年)的《中国学术研究》,巴耶尔是西里西亚人,精通不

① 这是其书名目录已为人所知的罕见情况之一,《汉语历史语言1000个方块字解释珍典》(也可能是拉达的词书),《汉文拉丁拼音文学词汇词书》,《汉文历史词汇及其解释》。这是由上引戴闻达书提供的资料。

少于16种的亚洲语言。考狄曾写道,巴耶尔是"旧学派"的最后一位大汉学家①。马松于其写于1713年的《文坛评论史》记录下了同样的看法。

18世纪时,法国的世俗汉学有一个大名人,即科学院院士尼古拉·佛雷烈(Nicolas Fréret,1688—1794年)。福建的一位中国青年于1702年到达中国。他接受了耶稣会士们的归化,取教名黄嘉略(Arcade Hoang)。当时任法国国王图书馆的馆员——修道院长比尼翁(Bignon)想到了于其周围集中了一个小组,包括佛雷烈和傅尔蒙(Etienne Fourmont,1683—1745年),傅尔蒙时任皇家学院(后来变成了法兰西学院)的阿拉伯语教授。他们身负的任务是研究由传教士们经常寄回的法国并属于国王的中文书籍②。那名中国人在此期间与一名巴黎女子结婚,他的早逝使他们的工作无果而终。但佛雷烈仍继续地研究中国。他撰写了一部《论汉语语法》和一部《汉语词典》,但它们从来未被付梓刊印。至于傅尔蒙,他仍继续其同事的工作,并且自己又重新编写了一部《汉语语法》。1728年,就在其著作付梓之时,他又收到了马若瑟神父的一封书简。该人华耶稣会士于其书简之中,又附上了其《汉语语言志略》。傅尔蒙愤愤不平,以至于他为了发表其书,而使该手稿被置于了"遭人被遗忘"的处境了。1742年出版的《二元语法》,有点过分强烈地受到了由多明我会士万济国(Francesco Varo)于1705年在广州写成的语法书之影响,他从马若瑟的著作中汲取了大量素材。在此之前,傅尔蒙曾经历过几次困难时期。当他被催促翻译《春秋》的部分内容以证明其能力时,又曾遭到过龚当信(Contancin,1670—1733年)神父的拒绝,因为傅尔蒙曾向此人请教过某些事。尽管傅尔蒙作出了勤奋的尝试,但他必须等到1813年,才出版了第一部名副其实的汉语语法书。这个时代的另一位法国汉学家是夏尔—奥古斯坦·沃德蒙德(Charles-Augustin Vaudermonde),此人于1727年诞生于澳门,利用了其父的地位,搜集了一大批有关中医的文献。他留下了一部对于《本草纲目》的译本,这是明代修成的一部医药百科全书,其译稿现藏自然史博物馆图书馆。傅尔蒙曾培养了一名学生德经(J.de Guignes,1721—1800年),他与勒·鲁·德索特赖伊(Le Roux Deshauterayes,1724—1795年)都曾聆听过傅尔蒙的

① 考狄:《18世纪汉学研究史上的片断》,巴黎1895年版。《中国学术研究》于1730年在圣彼得堡出版(2卷本)。

② 特别是马若瑟向皇家文库寄去了许多中文书籍。

课。德经特别对具有多语言和多表意文字的诸民族之间的关系感兴趣，出版过某些更为严肃的著作：《匈奴、蒙古和其他西鞑靼民族通史》（《北狄通史》，巴黎 1756—1758 年版）、《印度宗教和该宗教已被译成汉文的基本经文历史研究》（巴黎 1776 年版）。其功德是触及了一项新内容，也就是佛教传入中国的问题。此外，德经曾出版过宋君荣神父的《书经》译本，它在长时期内始终是最准确和最详细的译本。

在整个欧洲，对中国的迷恋大大地促进了汉学研究的发展。在那不勒斯，马国贤（Matteo Ripa）于 1732 年创建了中国学院（该城远东学院之雏形）。有两名受归化的中国人高类思（Aloys Ge）和杨德望（Etienne Yang）当初去支持当地的汉学家们。他们于 1759 年成了耶稣会士。在禁废耶稣会之后，杜果（Turgot）将这两名中国人请到了法国，并利用一笔年金而让他们为他服务。杜果为他们提供了一份调查提纲，内容取自其书《论财富的分配》（1266 年）。那两名中国人于 1766 年返回中国，并继续接受法国国王的年金。在英国，某一位李约瑟（Needham）是伦敦皇家学会的会员，曾作过一次反响很大的报告（1762 年）。这是由于他从都灵博物馆的伊西半身雕像上辨认出了几个方块字。此外，这件事已由在梵蒂冈的一名中国学者所证实。

18 世纪英国的汉学研究却走了一条更为严肃和更为奇特的发展历程。洪任辉（James Flint）于 1736 年被派往广州，以学习语言。他于三年期间，都是这样作的。1746 年，他被任命为英国东印度公司大班的语言翻译，他本人也最终于 1750 年成为买办。稍后，英国又为他派去了两名学生——毕善功（O.Bevan）和巴尔敦（Barton）。他们也如同洪任辉一样，准备成为翻译。然而，在 1757 年，清朝皇帝的一道圣旨限制中国人在广州港与外国人的任何贸易。洪任辉未考虑有关条例程序，便将其船舶一直驶到了宁波港，最后被迫亡命于大不列颠（1763 年）。各家东印度公司发现了自己已被禁止使用欧洲人的翻译，因为他们给予了外国人过分丰厚的利润。然而，另外一名英文翻译很快就在北京变得很有影响了。这里是指斯当东（George Stauton），他是在马戛尔尼出使中国时（1793 年），开始其翻译职业的，因为其父亲是该使团的成员。他在 9 个月期间，就显示出是一位杰出的语言学家，轻而易举地取代了在当地找到的两位不令太人满意地充当翻译的司铎。斯当东当时刚满 12 岁。这些英国翻译，是当时欧洲绝无仅有的独立于礼仪之争之外的汉学家。他们那具体的和实用主义的动机，

却预示着近代的降临。

1760 年左右，中国在欧洲比一个世纪之前更为被人熟知了。伏尔泰甚至可以写道，当时人们对中国的了解远胜于了解他们自己的国家。中国也更多地受人爱戴。卢梭（Rousseau）于其《科学艺术讲义》和《新爱洛伊丝》中却诋毁中国及其居民，但他始终是孤立的。由于汉学家们的工作，中国重新在欧洲的习俗与文明中闪现身影，而中国也借鉴了这种文明。罗比安议长（Robien，1698—1756 年）是不列颠国王国会的行政官，也是一座属于最漂亮之列的旧制度时代古董与图片陈列馆的主人，曾成功地搜集到许多中国物品，这都是由于他与圣马洛人或南特人的大型贸易交往，而为他获得的。他的中国特藏中当然包括出口瓷器，但主要是包括民间绘画以及有关制造茶叶、瓷器、鸟类水彩画的图片、一大批代表民间神祇的供像。这都是启蒙时代一名布列塔尼学者对中央帝国产生的兴趣①。

在杜赫德神父的《中华帝国全志》中，大家可以读到由耶稣会士们翻译的稀见世俗文献之一。这里是指一出元曲，由剧作家纪君祥所撰，叫作《赵氏孤儿》。入华耶稣会士马若瑟曾承担了其翻译工作。此外，他还在他向皇家文库提供的大批中文书籍中，有意地偷放进了一部《元人百种曲》，巴赞（Bazin）和儒莲（Julien）于 1838 年翻译了其中的一种。该书法译本的命运是颇具说服力的。1734 年，意大利人梅塔斯塔斯（Métastase）从中取出了一种剧本，叫作《中国的英雄》，于 1752 年在松布伦（Schönbrunn）宫中上演。编剧者奇马罗萨（Cimarosa）于 1782 年又把它改编成了一部歌剧。在此之前，伏尔泰于其《中国孤儿》中深受此剧本的影响，它于 1755 年在巴黎上演。这样一来，由于马若瑟神父，欧洲人才得以观看蒙古宫廷中的这场阴谋。

出乎预料之外的是，法国大革命却远不曾有利于汉学的发展。这很可能是由于人们过分地强调了中国的君主制度那静滞不变的特征了。但是，汉学确实成了与耶稣会士相联系的一部分。毫无疑问，人们把汉学与教权主义视为一体了。但具有更为深刻意义的是，人们更倾向于逐渐返归拉摩特·勒·瓦耶或佛朗索瓦·贝尔尼埃的那种欣赏中国的心情，孔多塞（Condorcet）于其《人类思想发展的历史概要》（1793 年）中，非常正确地总结了这样一种思想状态。他于其书中抨击中国人民，认为“那里的印刷术

① 佛莱什：《罗比安人的亚洲情节》，载《卢浮宫学报》，1974 年，第 1 期，第 39—42 页。

的发展,始终完全无益于人类思想的进步”。我们还必须等待拿破仑王朝的崩溃,才于1814年在巴黎于法兰西学院创设了一个汉语讲座。

二、19世纪的汉学

与过去发生的情况完全相反,当时汉学家们的主要队伍是在中国从事布道的传教士们。但从1800年起,汉学在欧洲培养了其弟子们,中国却逐渐地向任何外来影响封闭了。我们必须等待鸦片战争(1839—1892年)和第一批法—中条约的签订(1844—1880年),才使汉学研究在当地重新步入正轨。汉学研究在法国很快就取得了重大发展,紧接着就是在大不列颠。从1850年起,汉学研究在欧洲的其他国家也有组织地展开了。

(一)法国的汉学研究

如果认为法国大革命丝毫都不更利于汉学家们,那么这种判断在对于帝国时代应略有差异。即使是当时萦绕着汉学家们脑海的一项事业——编纂一部大词典的工作,仅仅完成一半也罢。

由于多位学者致力于这项事业,所以在1800年左右,人们在巴黎共发现有三大学者:喜嘉理(Hoger)、蒙迪奇(Montucci)和克拉普洛特(Klaproth),他们都试图最终完成这项任务,但却一无所获①。德国人克拉普洛特诞生于1783年。他首先在哈勒(Halle)开始学习,然后再赴德累斯顿(Dresde)并从事出版其《亚洲杂志》(两卷本,1802年)。他于1807年居住在圣彼得堡,在那里受托出版帝国图书馆所藏满文稿本与刊本著作目录。克拉普洛特在定居于巴黎之前,于意大利旅行期间,曾有机会在易北河的一个岛屿上会见过拿破仑,此后在巴黎一直居住到他逝世(1835年)。他为了从官府获得对其词典的订购,便于心中时刻牢记显示其科学名望的行为。他在出版《柏林皇家文库所藏汉满文字稿本著作目录》(1822年)时,正是这样作的。他曾经写过一部《满族的基督教爱好》(1828年),尚且不计他于《亚细亚学报》中发表的大量论文。喜嘉理(米兰,1757年;帕维亚,1819年)出生于德国家庭,他自己也曾试图着手编纂一部词典,并从维

① 参阅考狄:《大革命和帝国时代的汉学研究》,载《通报》,1918—1919年,第19卷。

也纳发出了许多具有内容简介的广告，在欧洲各大书店中发行，以便获得预订一部词典。据他所说，这部词典可能比门采尔（Alfred Mentzel，1622—1701 年）那部保存在柏林图书馆的 9 卷稿本词典更有价值。当拿破仑风闻到这份内容简介的广告时，便于 1802 年把喜嘉理召至巴黎，并犒赏他年薪 6000 法郎。喜嘉理特别是研究了法国皇帝珍宝馆中的中国钱币，并对它们作了编目①。在此之前，他曾以发表大禹碑（1802 年）而证明了他对中国碑刻的一种真正兴趣。他将这种研究方向一直保持到其生命之末，因为他后来占据了帕维亚（Pavie）大学东方语言讲座的教席。喜嘉理发现安东尼奥·蒙迪奇（Antonio Montucci）是他编写那部著名词典的可怕竞争者。蒙迪奇曾与马戛尔尼使团保持着联系，并在那不勒斯的中国学院会见过马戛尔尼。这就使蒙迪奇掌握了一批汉文词汇，他很乐意将这一切都编作一部词典。他按照这种想法，而致信欧洲的所有君主，以显示其能力。但他只收到了普鲁斯国王的答复。他于是便于 1806 年前往柏林，并在两年之后设法出版了其《中国研究》，其中附有致圣彼得堡皇家科学院院长诺沃希尔佐夫（N.Novossilzow）的一封信。这封信中强调了拥有一部汉语大词典的必要性，因为它“会为学术欧洲提供一种重要服务”。他将这部词典寄给了当时所有的大汉学家们，从斯当东到西尔维斯特·德·萨西（Silvestre de Sacy）。但这丝毫并未能阻止第四位盗贼公开地剽袭这部令人望眼欲穿著作的著作权。

小德经（S.J.de Guignes）的父亲老德经（J.de Guignes，1726—1800 年）是法国科学院院士。他与瑞士人贡斯当（Charles de Canstant，作家的表兄弟），成了于 1793—1796 年成功地在中国居住的少数几个法国人的群体。他也是鸦片战争之前，最后一位生活在中国的法国大汉学家。1794—1795 年间，他曾在北京陪同由德胜（Isaac Titsingh）率领的荷兰使团。德经与其著名的先人，使他赢得了于 1801 年被塔雷朗（Talleyrand）介绍给了波拿巴（Bonaparte）。他于是便被任命为法国外科部翻译处的处长（1801 年），此后又被调去主持领事部档案馆。德经为了介绍他在亚洲居住期间的情况，自费于 1808 年出版了其《1784—1801 年间在北京、马尼拉和法国岛的旅行记》。这部著作赢得了波拿巴的欢心，波拿巴通过 1808 年 10 月 22 日的

① 《法国皇家珍宝馆藏中国钱币目录》，巴黎 1805 年版。这部著作不仅仅是一部普通的目录，而且它还包括了有关历史和地理的多章文字。

敕令而委托这部书的作者编纂一部大词典。1813 年,这部曾意图超越喜嘉理、克拉普洛特和蒙迪奇的著作,终于出版了。

《汉—法—拉丁文词典》是一部共包括近 14000 个方块字的真正不朽著作。它实际上是对佛里奥尔的方济各会士巴西里约·伯劳·达格莱莫纳(Basilio Bollo de Glemona,1648—1704 年)的一部词典的抄袭,不过略有改进。那部老词典的一本现藏于皇家图书馆。在整个 19 世纪期间,为使这部词典问世,人们曾作出过多次实际上很难操作的尝试。克拉普洛特本人又编写了一部补遗(1819 年),它编到第 64 个首部为止。1829 年,亚细亚学会决定再版达·格莱莫纳的词典。但由于缺乏资金,这项举措胎死腹中了。稍后不久,鲍狄埃(G.Pauthier)着手再版其稿本,但此著从未付梓刊印。仅仅到 1853 年,才在香港出了一个新版本(未加法文字),它是小兄弟会会士热罗姆·芒吉埃(Jérôme Mangier)的作品。

1814 年 12 月 11 日,在法兰西学院设立了一个"汉语、鞑靼语和满语语言文学讲座",从而造成了对法国汉学一种成果丰富的推动,继而使汉学一举与其他官方学科结合在一起了。法国在这一领域已经较其近邻抢先一步了。因为英国必须等到 1876 年才创立了一个汉语教学机构。

法兰西学院的东方学教授已经倾向于中国研究了。该院的阿拉伯语教授傅尔蒙(E.Fourmont,1683—1745 年)开设了有关《大学》的课程。他的继承人和侄子勒·鲁·德尚特拉耶(Le Roux-Deshauterayes,1724—1795 年)也非常关心中国宗教①。这些研究并非始终都具有最可靠的科学保障,尽管它们具有使欧洲思想家们熟悉中国观念的功德。19 世纪时,法兰西学院有西尔维斯特·德·萨西(Sylvestre de Sacy,1758—1838 年),阿拉伯讲座的主持人,也是中国研究的绝对支持者。1814 年,这位学者出版了著名的《中国杂纂》的第 16 卷和最后一卷。他成了该院设立汉语讲座的源头。

从此之后,法国汉学家们的全部著作都是有关 19 世纪汉学的两大典型内容的:语言学和翻译。这两种在所有领域都是相辅相成的视角,可以为发表中文基本文献的汉学家们准备当时所拥有汉学论著的资料。这些译著中有许多现在仍被人使用,而又被人认为必须将它们公布于众。在这一方面,我们必须强调指出雷慕沙(Abel Rémusat,1788—1832 年)的表率

① 请参阅上引戴密微文,第 2 部分《19 世纪的法国汉学》。

作用。他在27岁时成为一家著名机构汉语讲座教席的第一位占有人。雷慕沙是在通过答辩有关中医学的一部博士论文(1813年)之后,才进入汉学研究领域的。数年之后,他便以其有关鞑靼语和汉语文学的著作而引人注目,并于1815年1月16日开始授课。雷慕沙扎实地掌握了汉语,并致力于研究汉语语法,而且是通过依靠更容易理解的满文本来诠释古文献,才接触到了汉语语法。当时,他可以依靠的唯一一部工具书,依然是马若瑟神父的那部语法书,其孤本收藏在法国皇家文库中,但那里拒绝转交给他。他最终获得了满足,从而出版了他的第一部重要的著作《汉语语法要素》,或者叫作《古文的基本准则》,又叫作《官话的古代风格》。它形成了西方第一部真正可以使用的语法书,研究人员们都可以拥有它。1816年,雷慕沙奉命负责编制皇家文库的汉文书籍目录。但令人遗憾的是,这项工作由于他的拖拉而未能杀青。他的大部分论文均收入其《亚洲论丛》(1825—1829年)中了,我们从中可以发现一大批有关高地亚洲语言史的硕果丰盛的研究。按照其时代的许多汉学家的惯例,雷慕沙特别关注中国与周边文明的关系,而不是中国文明本身,从而完成了一种被戴密微称为"表皮性"的汉学。他的一部虽不算最重要却又能不算太过时的著作,便是《法显传·佛国记》,于其逝世后不久以《法显传·佛国记》为题出版(1836年)。译本附有很出色的注释。如果大家考虑到雷慕沙为接触中文佛教文献的手段之贫乏时,那么这些注释就很了不起了。雷慕沙有关佛教(这是被17和18世纪的汉学家们大力诋毁的一种宗教)西方的第一篇认真严肃的论著《佛国记》,却证明了这个时代汉学研究那基本都很谨慎的特征。因为当时很重视将中国置于亚洲社会内,而不是对它作抽象的分析。雷慕沙于1832年被一场流行性霍乱症夺去了生命。法国随着他而失去了欧洲第一位大汉学家,虽然他从来未曾去过中国。

儒莲(Stanislas Julien,1797—1873年)于法兰西学院中继承了雷慕沙,他也一举表现为其时代最大的汉学家。他非常年轻的时候,便学习了希腊语、阿拉伯语、希伯来语、波斯语、梵语,并向雷慕沙学习了汉语,雷慕沙同样也向他传授满语。儒莲的最早著作之一,却是根据一种满文本而将《孟子》译成拉丁文本(1824年)。我们在这一方面必须提到,许多西方学者都使用了中国古文献的满文译本。因为满语比古汉语更为接近欧洲的句法,也会出现更少的诠释问题。为了谋生,儒莲抄袭了马若瑟的《汉语语法概要》。英国的新教传教士们曾向儒莲索取此稿以在马六甲出版它(1831

年)。在法兰西学院,儒莲放弃了自己非常熟悉的语法研究,而以一种生动的震撼去从事古文献的诠释。儒莲令人赞叹不已地运用古典汉语知识,并写了一部《以字序为基础的汉语新句法》(1864—1870 年),它于现今在许多方面仍为范本。他在翻译领域中的贡献最为重要。作为雷慕沙有关法显的译著的续文,他又翻译了《玄奘传》及其《西域记》(1857—1858 年),从而使研究人员可以唾手可得地得到亚洲佛教史的基本文献。从句法上讲,这些译著都很完满,它们都是在完全缺乏现今可以得到的实用手段的情况下完成的。他那部涉及梵文之汉文音译的《方法》(1861 年)一书,是在他完全不知道梵—汉文教科书,或者是诸如《翻译名义大集》(Mahāyutpatti)那样的辞书的情况下,努力完成的。这部著作大大地方便了佛教文献的翻译。这些有关玄奘的研究又导致儒莲开始探讨中国、印度和高地亚洲之间关系的领域。他从这种角度出发,发表了《出曜经,印度的故事与寓言》(1859 年),译自汉文本;《突厥史料》,译自汉文文献(1864 年);《亚洲地理和中国—印度哲学》(1864 年)。他表现出了一种很广泛的兼收并蓄,同样也倾向于工艺美术。他的《中华帝国的古今产业》(1896 年)向法国的养蚕家们提供了几种有关中国养蚕业的论著的译本。儒莲同样还写了一部有关中国瓷器制造业的论著,更新了由殷弘绪(d'Entrecolles)于 18 世纪提供的有关同一内容的知识,是专门供法国塞夫勒瓷器作坊的职工们使用的。(《中国瓷器的历史与制造》,1856 年)。他具有其时间非常近代的历史意识,对于甚至在中国本地也遭到低估其价值的民间文学也很感兴趣,因为它对于理解中国人的思想情感具有决定性意义。除了《中国孤儿》的新译本(1834 年)之外,他还编译了取自《元人百种曲》中的另外两个故事:《灰阑记》(1832 年),布雷希特(Brecht)曾深受其影响;《西厢记》,于其逝世后在 1872—1880 年间以活页印刷;《平山冷燕》(1860 年),它可以使读者们对于中国传统社会中的风俗习惯形成一种更准确的看法。

儒莲以其暴虐的性格及其强权意志而著名。他同时兼任法兰西学院的教授与院长、东方语言学院的教授和东方图书馆副馆长的职务。他与其汉学家同事们的争执始终具有传奇性。与他曾共同聆听过雷慕沙课的同门弟子鲍狄埃(Guillaume Pauthier),于其《被一篇近期谤文恶毒歪曲的体面事之简单阐述》(1842 年)的文章中,对于此人大发雷霆之怒。

儒莲于 1874 年离开了法兰西学院,将其职位让给了德理文侯爵(Mar-

quis d'Hervey de Saint-Denys, 1823—1892 年)。德理文是一名纯粹的文人,其功德是开启了对中国诗词研究之先河,但其名望远不及其前任。他的《唐诗》(1863 年)是一部诗选,其前面附有对中国作诗技巧研究的论文。其译著《离骚》(1870 年)以一种略显松散的语言选译,但它却在法兰西第二帝国的文学沙龙中颇受好评。他提供了取自《古今奇观》文集中的 11 个故事的法译本,连同其巨著《中国藩部民族志》(1869—1883 年)①,形成了一部著作最新奇的部分。如果将这部著作与我在下文将提到的他在法兰西学院的继承人沙畹(Edouard Chavannes, 1865—1918 年)的著作相较,那么其价值则显得有限。

与法兰西学院开办汉学讲座的同时,巴黎的另一个教学机构也特别对汉学的发展作出了贡献。这就是国立东方现代语言学院,它是根据 1795 年的国民公会的命令而创建的。它继承了由路易十四于 1669 年创建的青年学院,以确保为近东培养翻译人才。发布建立这一组织机构的命令的作者拉卡纳尔(Lakanal),将该学院的职能扩大到远东和亚洲的多种语言。满语被首先引入该学院了,因为西方人接触满语则更为容易一些。事实上,该机构的培养方向更为趋向于口语翻译。自从中国自鸦片战争起而对外开放以来,东方现代语言学院便承担了汉语教学的课程。教授大会采纳了于 1843 年创建一个"通俗汉语"讲座的建议,其授课对象是翻译、传教士和"所有那些希望与中国打交道的人,以及大批理由充足地视中国文学为法国的专属领区的外国人"。这样一来,这种直接面向实践活动的课程,幸运地补充了在法兰西学院中的授课,因为后者更主要是关心中国的古文化。

东方语言学院的第一位汉语教授是安东尼·巴赞(Antoine Bazin, 1799—1863 年)。他从未赴中国旅行过,却精通汉语,这是他师从儒莲而学到的。巴赞的《官话语法》在欧洲首次涉及了学习汉语口语、这种语言的双音节结构、它与书面语言的关系等问题,其中也触及了重音节的概念问题。巴赞依照其师的先例,也对元曲产生了兴趣。他共翻译过 4 出元曲(《中国戏曲》,1838 年):《伲梅香》《合汗衫》《货郎担》《窦娥冤》;和《琵琶记》(1841 年),对元代文学勾勒出了一幅美好的图画(《元朝的一个世

① 这部著作是以元代作家马端临的《文献通考》中的两卷为基础的,主要是涉及了中国东部和南部的边裔。

纪》,1850 年)。这些著作使他成了其时代关注近代中国的仅有的几位汉学家之一。在他逝世后,其职位由儒莲取代,儒莲保持这一职位直到1869 年。

儒莲后来在东方语言学院的生涯便完全被翻译工作占据了。他曾在中国长期居住。

从此之后,汉学享受到了作为鸦片战争结果的各项条约的保护。这些条约使一大批欧洲人可以随心所欲地在中国居住。此外,在北京和几大港口开设的使领馆,也将许多翻译请到了中国,在他们之中便产生了汉学志向。这样一来,首先是《汉语口语和书面语言渐进和完整课程》(1876 年)的作者哥士耆(Alexandre Kleczwski,1818—1886 年),然后是理微里亚(Gabriel Deveria,1844—1899 年)。他们二人均为旧翻译出身,后相继出任东方语言学院汉语讲座的主持人。德微里亚于 1889 年成为汉语助教。正是他培养了大汉学家沙畹(Edouard Chavannes)。他那些非常富有新颖特征的著作,使汉学果断地转向了现实问题。如此一来,借用法国通过儒勒·费里(Jules Ferry)内阁而征服东京湾(北圻)的机会,他出版了一部《中国与安南和越南关系史》(1880 年),紧接又有一部《中国—安南边境,地理和人类学描述》(1886 年)。大致到了其生命的末年,他又改变了方向。德微里亚又从事了对中国摩尼教的研究(1897 年),将前人从有关的中国文献中发现的"牟尼",考证为印度的改革家摩尼,由此而阐明了中国与周边文明之间的语言关系。

最后一位东方语言翻译中的代表人物是微席叶(Arnold Vissière,1858—1930 年)。他曾长期在北京居住,而且还在其官话知识的帮助下,通过一种奇怪的模拟,冒充过一位善于书法的精明文人。西方翻译们的地位当时闪烁着一种巨大权威的光环。外交讨论是用汉语来完成的,排除了其他任何语言,这就赋予了他们一种关键的地位。微席叶于 1899—1929 年占据东方语言的讲座席。他的《汉语初级课程》(《北京的官话》,1904 年)曾被反复再版和被重新利用,确实指导了最早的汉语教学与科研工作。他的汉文拼音方案,除了少量内容之外,均已被法兰西远东学院正式采纳。此外,微席叶写成了一部《中国—伊斯兰教研究》(1907—1929 年),涉及了中国与伊斯兰教之间的关系。他还写过一部《算盘的起源及其自古筹算的流变》的著作(1890 年)。

大约到 19 世纪中叶前后,才出现了对中国科学的研究。为此,我应首

推毕奥(Edouard Biot,1803—1850 年)。他的科学修养解释了他对中国天文学所产生的兴趣。他是一位精明的语言学家(戴密微认为他是儒莲最好的门徒)。毕奥于 1841 年完成了《周髀算经》的译本,并且还发表了大量有关中国的气象学和地质学的论文。他还涉足中国社会学与法学领域,并使它们成为一批卓越著作的内容,诸如《论中国自上古时代起地产的条件》(1838 年)、《论中国公共教育和文人社团》(1847 年)。我再回到工艺方面来,他曾着手出版了《周礼·考功记》的译注本,在他那著名的数学家的父亲和儒莲的关怀下,作为其遗著而出版(1852 年)。该论著从此成了此类著作的范本,此后于 1940 年在北京被重新刊印,这就说明了其现实意义。

最后,在高等实验研究学院的宗教科学系,又推出了另一个汉语教学机构,由列昂·德·罗斯尼(Léon de Rosny)主持。他是《孝经》的译者(1889 年)和《汉学家手册》(8 卷本,1889 年)的作者。罗斯尼致力于道教研究如《〈道德经〉及其历史》(1889 年);他同时也研究梵文中的佛教术语的汉文对音词诸问题。

在该世纪末,人们在法国还可以发现一股有利于中国的潮流,这是由于受到了东方学与异国情调之时髦的促进。中国的宗教激励着那些具有好奇心的思想家们。那些唯美主义者们在听到"词"的编译文时,可能会陷入梦想,这些"词"的编译本是由朱迪特·高狄埃(Judith Gauthiev,1846—1917 年)完成的,她是泰奥菲尔·高狄埃的女儿。人们可以去随中国第一个领事馆而到达巴黎的中国文人,于其中占据重要地位的沙龙中,阅读它们①。中国变成了"神秘"的代名词,从而在思想中弥漫着诱人的幻觉。非常不合常情的是,虽然中国越来越被人更好地了解,但它却不停地越来越使人感到好奇。儒莲和雷慕沙都从未到过中国,他们却都证明了,不用到中国本地实践,也可以期待高水平的汉语知识。如果他们的举措在某些方面显得略为落伍些,尽管它们制约了欧洲汉学的整个发展过程,那是由于缺乏比较的目标,也缺乏对于中国文明中的哲学或美学上的真正好奇。他们也可能由于过分谨慎而犯有过失,拒绝向中国社会提出过多的问题。他们也可能是缺乏史学家的其种渴望,因为马可·布罗什(Marc Bloch)曾将这种渴望比作寻求食物的巨魔。

① 该词集《琵琶记》于 1867 年和 1902 年出版。

(二)在中国本土上汉学

否认中国本土于19世纪初叶便存在着汉学,完全是错误的。如果法国必须等到1850年才向中国派遣学者,那么英国的情况却远非如此。

斯当东于1800年重返中国。他在中国的作用无人取代,英国东印度公司缺乏翻译,因为广州的中国官吏们竭力地阻止他们学习汉语的任何尝试。斯当东本人曾投身于对中国法制的一场广泛调查,曾付出过非常艰巨的努力以搜集他所必需的文献,于1810年发表了《中国刑法中的基本法规》。在这个时代,汉学已经由新教传教士们接过去了,名列前茅者便是尊敬的马礼逊(R.Morrisson)牧师。

18世纪末,新教的许多差会都在伦敦建立。其中包括浸礼会传教会(1792年)、伦敦传道会(1795年)、英国圣公会传教会(1799年)、大英圣书公会(1804年)和卫理公会传教会(1813年)。正如对于耶稣会士们那样,对于新教传教士们来说,亚洲依然是一片首选之地。马礼逊于1807年到达中国澳门。他于1782年诞生于诺森伯兰(Northumberland),后进入伦敦传道会,师从一名叫作容三德(Yang Sam Tak)的广东人学习了汉语。他抄袭了使徒和圣保罗的书信,同时还有一部《拉丁文—汉文词典》。我们今天在大英博物馆图书馆中,还经常会看到它们,因为该传教士过去曾经常前往那里工作。马礼逊携带致斯当东的一封推荐信到达澳门,其后又一度成为斯当东的助手(1809年)。他直到逝世的25年期间,始终任东印度公司的官方翻译。马氏组织了对该公司成员的中文教育,并于1811年取代斯当东而出任该公司调查委员会秘书长的职务。他的宗教活动引起了该公司伦敦领导层的不安,但仍保留了其职位。面对中国人的敌对情绪以及使新教差会与澳门主教府之间的严重对立,马礼逊的处境确实一点也不轻松。尽管如此,他还是挤出时间来出版其《汉语语法》(1812年),其后附有一篇语言学的研究论文《中国的语言意义一瞥》。这最后一部著作共有4600页,售价为当时的12000英镑。他同样还编写了两卷本《广东土语字汇》。马礼逊曾陪同两个英国使团赴北京,这就是阿美士德(Amherst,1816年)特使和律劳卑(Napier,1834年)。1825年,他当选为皇家学会成员,最终于1834年逝世于广州。马礼逊的主要业绩是创建了马六甲英华学院,它成了亚洲最早的大学教学机构之一。

英华学院的创建诞生了马礼逊与另外一位传教士米怜(Willian Milne,1785—1822年)的合作。米怜也于1813年加入了伦敦传道会,与马礼逊同时加入澳门差会。这两个人清醒地意识到了学习汉语所代表的困难。他们对于可以运用"由五族共操并拥有数千卷文学文献"之语言的学生的人数寡少,表示悲观①。1815年,他们公开提出了要创建一所学院的计划,并发出了致爱尔兰和英吉利基督徒们的一封信。信中包括"有关在东印度的马六甲通过公开注册而创建一所英华学院"。根据作家们的愿望,那里会变成"东方的雅典"。

在此期间,第三名传教士又加入了他们的行列。此人就是麦都思(W.H.Medhurst,1796—1857年),他后来成了马六甲印刷厂的总监。如此组成的这个汉学家小组,从1819年起便于一所运行出色的学院中完成了《圣经》的汉译本。一份月刊杂志《中英杂志》得以刊印。学生们拥有一座漂亮的图书馆,由中国教授向他们施教。该学院甚至还接受前往那里进修其古典语言的中国学生,并向那些处境最不好的学生发放助学金。

麦都思此后并不居住在马六甲。他于1835年到达上海,并在该城建立了第一座欧洲的印刷厂(1834年)。在他的那些为数众多的著作中,大部分都是中文著作②,这就证明了始终是其漾溢的布教热忱在激励着他。在一部其标题就很雄辩的著作《中国目前的状况和未来的前途》中,他曾写道,中国应该被征服,而不是被理解。麦都思与斯当东相反,斯当东面对儒家帝国的象征物长城时赞叹不绝,甚至未曾想到过它使该帝国付出的人员生命代价。麦都思却以很灰暗的视角来看待中国官吏们。他的儿子诞生于1823年,首先成为英国驻上海领事馆的官方翻译(1843年),后又分别出任驻厦门(1848年)和福州(1854年)领事,并且还写过一部供外国人使用的著作——《在遥远中国的外国人》。

新教传教士们的第二代,从汉学角度来看,显得更为成果丰硕。这要归功于尊敬的李雅各(James Legge,1814—1895年)神父,他是那一代人中最伟大的英国汉学家。李雅各经过在皇家学院的辉煌学业之后,于1840年在澳门下船登陆,马礼逊在那里为他保留了英华书院院长的职务。李雅

① 由F.H.金引证:《英国最早的汉语学生(1734—1834年)》,载《法国—亚洲》,1961年,第17卷,第169期,第2425—2439页。

② 麦都思共用汉文写过59部著作,用马来文写过6部,用英文写过27部。

各亲自安排组织了于1843年将该机构自澳门迁至香港的工作，它成了创建香港大学的源头。

李雅各的最大工程是翻译中国经典文献，他从1858年起开始着手这项工程。其举措在许多方面都具有重大意义，与其他的著作相比更为出色。李雅各把中国视为一个其历史是由儒家准则所凝固的国家。这种历史的僵化性并未被作为中国发展进化的负面形象，而恰恰相反。李雅各在翻译经典著作的同时，也希望支持这种论点。人们甚至被其译著那非常具有历史性的特征所打动，他于其中毫不犹豫地解释那些含糊不清的段落，或者是偏爱某些注释以排除其他注释。李雅各与麦都思相反，他对《孟子》并无好感。他声称在《孟子》之中，"人们找不到任何与文字教育相孛的内容"。他又重续与耶稣会士们的传统联系，试图证明中国古文献中的"上帝"确为独一无二的天神（天主）。李雅各坚信孔子的历史真实性，发誓要将该哲学家确认为《春秋》的作者。李雅各的译著全部被收入到了《东方经书》的丛书中了。该丛书的主编米勒（Max Muller）曾写道，经书的意义主要是在历史方面。李雅各英译经典的第1卷于1861年问世，我们这里是指《四书》。1865年，又仍然是在香港出版了《书经》，1871年出版了《诗经》，1872年出版了《春秋》诸中文经典的英译本。

当他返回欧洲时，他尚需要翻译《易经》（1882年）和《礼记》（1885年）。他以其对道教经典的翻译（1891年）而圆满地完成了这部巨著。这在历史上是首次由一个人独自完成一项如此繁重的任务，也就是使西方唾手可得地获得一整套中文基本文献。

新教传教士们的作用，在出版汉学杂志方面，是远不能被忽略的。米怜在马六甲出版了《中国月刊》（1815年），另外一位传教士郭实腊（C.A. Gutzlafe）在中国出版了第一份欧洲期刊《东西洋考每月统计》（广州），而《中国丛谈》（1853—1863年）的主编相继为麦都思、奚礼尔（C.B.Hillier）和李雅各。

米怜（W.Milne）的儿子魏美茶（W.C.Milne，1815—1863年）与李雅各同时到达澳门。他经过在英国居住了一段时间之后，于1858年又作为领事馆的翻译而返回中国。1861年，他成为刚刚设立不久的英国驻北京领事馆翻译们的中国教习，并且最终死于任上。他将其回忆记录发表在两卷本的《在华生活》（1857年）和《旅居宁波七月记》中。它们都是当时一名外国人在华生活的颇有意义的记述。另外一位进入汉学研究的外交官是

德庇时(J.F.Devies,1795—1890年),他与马礼逊同属阿美士德勋爵(Lord Amherst)于1816年出使北京的使团成员。他后又晋升为英国驻香港的商务监督,进而出任香港总督。德庇时很关心文学,他的《中国的诗歌注释和诗人》于1892年在澳门出版,响应了德理文侯爵有关中国诗学研究的呼吁。我们还应该把另一部于1837年译作法文的参考著作归于他的名下:《中国人,中华帝国及其居民概述》(伦敦1836年版)。包腊(E.C.Bowra,1841—1874年)自1863年起在中国海关工作,并在广州的行政机构中出任多种公职。1866年,他出任道台斌椿出使欧洲的翻译—秘书。在他的诸多著作中,我可以举出《满族人征服广州,五朝时代之后的广州》,此外还有著名的《红楼梦》章节的节译本。至于海军翻译毕尔(S.Beal),他是佛教研究的先驱。其名字很少被人提及,但他的《法显和宋云行记》(1869年),《三藏法师及其经文在中国和日本》(1876年),连同其《汉文佛经文献》(1878年),形成开辟了一个新领域的一套引人注目的文集,过去唯有雷慕沙和儒莲曾深入过该领域。

中国的封闭丝毫未能阻止英国汉学的发展。在由马戛尔尼率领的英国使团,到由阿美士德率领并包括许多翻译(德庇时、朵纳、马吝、帕尔松和马礼逊)参加的英国使团之间,曾走过了漫长的道路。外交官依里斯(S.h.Ellis)曾介绍说,"不懂汉语的人,似乎比操汉语的人更会被激起更多的惊讶"。鸦片战争之后,在中国、挪威和瑞典之间签订的《和平友谊和贸易条约》(即《五口通商章程》。——译者注,1847年)大幅度地促进了外国人学习汉语的进程。根据最惠国条款,所有的国家都可以分享17条赋予的特权:"准瑞典国、挪威国等官民延请中国各方士民人等教习各方言,并帮办文墨事件。"从而给予了外国人接受汉语教育和搜集汉语文献的自由。该项条约使中国向外国汉学家们开放了。瑞典国王本人也对汉学颇感兴趣,法国同样也由此而受益匪浅。

耶稣会于1842年的复建,也成了法国在华重兴汉学研究的起源。《中法黄埔条约》(1844年)允许法国在五口建立教堂。1858年在天津签订的《天津条约》,又确保了汉学家们有权信仰宗教并具有宗教狂热。耶稣会被彻底恢复名誉,则是由中法《北京条约》(1860年,中法《续增条约》)所确保的,它允许耶稣会士们收回他们直到当时始终被没收的财产。耶稣会士们不再占据已交由遣使会使们管理的北京总铎府教堂了,而是定居于中国两座重要的城市——河北省的河间府(今献县)和上海郊区的徐家汇。

他们在徐家汇建造了一座天文台，并希望使之能与他们过去负责的北京观象台相媲美；他们同时还创建了震旦大学。有些大汉学家们在这两个中心中工作。

在河间府，有耶稣会士神父顾赛芬（Séraphin Couvreur，1835—1919年）和戴遂良（Léon Wieger，1856—1933年），他们的名气都非常大。前者的原籍是彼卡底人，先于1853年加入耶稣会，后于1870年进入中国传教区。其《法汉字典》中包括中国官话中最常用的短语（1884年），预示着《汉—法大字典》（1890年）即将问世，马伯乐曾认为它是此类词书中的最佳者。此书与由翟理斯（H.Giles）编纂的英文同类字典《英华字典》完全不同。它虽并未考虑通俗语言中的典型方言，却始终是对中国古文献的任何研究都必不可缺的工具书。法国汉学界最终拥有了它自己真正的词书。这部工具书之后又有另外两部工具书接踵问世：《汉语经典词典》（1904年）和《官话》（北方官话，1896年）。顾赛芬在编纂其词书时，将他在研究和翻译经典文献时编制的卡片资料都加入了其中。他也如同李雅各一样，负责所有的出版工作，唯有对于由毕奥翻译的《易经》和《周礼》译著的出版例外。接着首先是相继出版了《四书》（1895年）、《诗经》（1896年）、《书经》（1897年）、《礼记》（1899年）的译著，其次是《春秋》和《左传》（1914年）的译本，最后是《礼仪》的译本。中文被翻译成了法文和拉丁文这种永久的学术语言，译本很精确。它们成了当时最准确的译著。顾赛芬与李雅各不同，他尽量避免翻译那些疏注文。其著作在这方面远不及他的英国同事那样具有个性。他可能是出于过分谨慎而犯了错误。然而，他使一整套中国古典文献让法国学者们能够唾手可得了，他怀着一种对于译本准确性的极大关注心情，而对它们作了介绍。

戴遂良是由新教教徒改宗而成为耶稣会士的，他对于中国人的看法更要严厉得多。这位汉学家还是医生，一生中共留下30多部有关中国语言学的著作。如《汉学》，包括4部词汇，原来是根据词源、语音、转写和部首而分类；《汉语口语初级语法》，附有巨部方言文献集的教科书。他有关人类学的著作有《近代汉族的民间文学》（1904年）。他在宗教领域中的贡献很大，有《中国佛教》（1910—1913年）、《佛陀的中文传记》；他的两部有关道教的著作，共包括一部道藏总书目和《老子》《列子》与《庄子》的编译本，其编译本确实不太准确。戴遂良还出版了一套《历史文献》（1903—1905年，共3卷），取自哲学家朱熹的著作《文献通考》。他还出版了一套《哲学

文献》(1906 年)。他于一部巨著《自古迄今中国宗教信仰与哲学观点》中,总结了其科研成果。此外,戴遂良还表明了他对于中国当代史的一种真正兴趣,于其 10 卷本的《当代中国》(1921—1932 年)中,为研究中国的第一次革命而搜集了一批严肃的资料。

夏鸣雷(Henri Havret,1848—1901 年)神父在徐家汇于 1892 年推出了一套丛书,他希望以此再续 18 世纪的那套著名的《中国杂纂》丛书。这就是《汉学论丛》(共 70 卷),其中包括其首倡人夏鸣雷神父的《西安府景教碑》(1895—1902 年)①;修院图书馆的重组者、出色的《早期耶稣会中国传教区入华耶稣会士列传与书目提要(1552—1773 年)》的作者,是费赖之(Aloys Pfister,1833—1891 年)神父。此书是于费赖之逝世后,于 1932—1934 年在上海出版的,成了对入华耶稣会士们的任何研究都必不可缺的工具书②。这套丛书的另一位合作者是金葆光(H.Doré,1859—1931 年),他为《汉学丛刊》提供了他的《中国迷信研究》(1918—1938 年)。金葆光此书实际上是对由耶稣会士黄嘉录于 1878 年编纂的一部著作的编译本,他根据当时的形势,而通过所触及到的主题,革新了民间宗教研究。许多中国耶稣会士都与《汉学论丛》合作。黄伯录神父表现出了一种令人惊讶的广泛兴趣,出版了许多内容纷繁的著作,诸如《从法律角度看中国人的婚姻》(1890 年)、《中国行政管理论集》(1902 年)、《从中文史料看中国地震表》(1981—1913 年)。同样,张玛窦(Mathia Zhang)为《汉学论丛》写了一部优秀的历史纪年的教科书(《历史年代表》,1905 年),它使该领域的知识面目一新,宋君荣神父曾是这方面的专家。这套文集的主要功德是使其国籍相差甚大的专家们[如意大利人晁德立(A.Zottoli)]于 1891 年编写了一大部《中国文学家的道路》,得以发表他们有关中国文明的研究成果。这些汉学家们,作为优秀的耶稣会士,始终非常关注宗教,特别倾向于经典文献。但他们不再支持那些危险的论点了,因为它们在前一个世纪中,曾使耶稣会付出了沉重的代价。此外,耶稣会士汉学触及到了许多直到当时尚未被汉学探讨过的领域。诸如景教、民间信仰或耶稣会入华史,由此为 20 世纪的许多研究开辟了道路。

---

① 对于这通于数年之后引起伯希和注意的碑文,夏雷鸣的关注并非是没有多大意义。

② 费赖之为了一部有关在华耶稣会史的著作,而搜集了丰富的文献,但它们均在 1891 年的义和团暴乱中被破坏了。

从1850年左右起，开始在北京设立多国领事馆。从而使许多外交官和翻译人员进入中国，其中有相当数量的人都变成了汉学家，并在他们返回欧洲之后教授汉语。法国驻上海领事达布理·德·提耶桑（C-P.Dabry de Thiersant，1826—1898年）受中国生活的吸引，撰写了两部具有优秀水平的著作：《中国人的医学》（1863年）与《中国和东突厥斯坦的伊斯兰教》（1878年）。这后一项内容又接触到了一个当时尚不为人所知的领域。原法国驻广州领事于雅乐（Camile Imbault Huart，1857—1897年）从事了有关诗歌的研究：《16—19世纪中国的诗歌，中国诗选》（1886年），《18世纪的一名中国诗人袁子才的生平与著作》（1844年）①，《译自汉文的近代诗选》（1892年）。于雅乐同样也将其注意力转向了西域（《西域文献集》（1881年），这就是伯希和于数年之后对西域研究的先兆。他最后写了一部《道教徒们的第一位祖师和张天师家族史》（1884年），它证明了从汉学角度来看，这名外交官的巨大文化好奇心。

（三）欧洲汉学研究的发展（1850—1900年）

中国大陆向欧洲人开放的后果，便是西方掀起了汉学研究的一场狂热。文化上的好奇心、更好地了解一个值得被征服的国家之愿望、贸易的热情和热衷于征服的帝国主义，再加上东方学的氛围，它们都是可以解释到处都创建的充作欧洲汉学框架的机构。

在欧洲大部分大学中，都创设了汉语讲座。1876年，牛津大学接受了李雅各，他于1873年自中国返回，最后于1898年又被蹩脚的汉学家布勒克（Bullock）所取代。在剑桥大学，由威妥玛（T.F.Wade，1818—1895年）设立了一个汉学讲座。他是原英国驻上海的副领事和英国领事馆的翻译。他还是《语言自选集》（1895年）的作者，这是一部讲述循序渐进地学习汉语的方法论著作，其中包括至今仍以其名命名的汉语拼音体系（威妥玛拼音法）。1877年，毕尔（Beal）被任命为伦敦大学（皇家学院）的汉语教授。该大学的汉语讲座要上溯到1847年，聘请原外交官道格思（R.K.Douglas，1838—1913年），此人曾写过有关中国宗教（《儒教与道教》，1877年）的著作和通俗读物（《中国》，1882年），还有一部《汉语教科书》（1894年）《欧

① 袁子才即袁木文，是乾隆时代最大的自由诗人。

洲与远东》(1904 年)。道格思还曾出任皇家亚洲文学会的副会长,该学会创建于 1832 年,于 1847 年在中国创建了一个分支机构(皇家亚洲文会北中国分会)。

法国较英国早一年而于 1822 年创建了亚细亚学会,其首任会长为萨西(S.de Sacy)。同一年,法国亚细亚学会便出版了《亚细亚学报》,它同时还发表亚细亚学会各场报告会的提要。此时最大的一件事,其意义在 20 世纪仍会令人清楚地感觉到,那就是由当时任印度支那总督的杜梅(Paul Doumer)于 1898 年创设的法兰西远东学院。它使汉学家们具有了在最佳条件下,于亚洲长期居住的可能性。法国的亚洲博物馆也在 19 世纪之末问世。当时设置在里昂的机构吉美博物馆(Musée Guimet),由 1885 年 8 月 7 日的敕令而迁至巴黎。至于塞尔努斯基(Carnuschi)博物馆,它是由其缔造人于 1898 年遗留下来的。

在意大利,唯一的一个汉学机构是拿不勒斯的中国学院。1889 年,该学院被改造成皇家东方学院,在佛罗伦萨,于 1887 年创设了意大利亚洲学会。它出版一种刊物,其会址设立在该城的东方博物馆中。拿不勒斯大学将其汉学讲座委托给了卡尔洛·比尼(Carlo Puini)。

在比利时,汉学与一名学者贺歌南(Charle de Harlez,1832—1899 年)主教的名字联系在一起了。此人是鲁汶大学的汉语教授,他对于中国宗教史的研究,使他成了其时代最大的汉学家之一。他完成了一部《仪礼》的译著(1890 年),并附有大量注释。贺歌南还在法国《亚细亚学报》中发表了大量论文。与其历史相联系的荷兰汉学的中心是莱敦大学,在那里任教的是施古德(施莱格尔,G.Schlegel,1840—1903 年)。施古德于 1858 年作为荷兰政府的翻译而到达香港。他于 1872 年在莱敦大学取得其教席,那里于 1877 年为他创立了一个汉语讲座。他的某些著作成了激烈批评的对象(他本人也具有很暴虐的性格)。他有关中国卖春业(1866 年)和中国秘密会社的论文(1861 年),都获得了很大成功。如果说他的比较语言学著作(《汉语—雅利安语》,1872 年)和《中国的天体图》(他于其中坚持认为天文学诞生于中国)都成了最受争议的著作。他的最具有长久价值的著作是巨部《汉语—荷兰语词典》(1882—1891 年),它在长时期间成了荷兰汉学家们必不可缺的工具书。

德国的汉学,随着在柏林开设"东方语言讲座"(1887 年)而迈出了具有决定性的一步,它被置于了扎豪(H.Sachau)的主持之下。我们在那里还

可以发现一个汉语讲座，由阿恩德（T. Arendt，1838—1897 年）主持。此人原为德国驻北京领事馆的首席翻译。阿恩德于 1889 年由加贝伦茨（Georg von der Gabelentz，1840—1893 年）取代。此人是那位翻译官的儿子，自 1878 年起在莱比锡任教授，他在那里从事了对汉语语法的研究。

19 世纪时，欧洲仍以英国和法国为汉学研究中心。在俄罗斯和美国，汉学研究尚不具它们在第一次世纪大战之后所呈现的那种规模。

俄国东正教修道院长鲍乃迪（巴拉第，Palladius）的真名为彼奥特尔·伊凡诺维奇·卡法罗夫（Piotr Ivanovitch Kafarof，1817—1878 年），它是第一位俄罗斯汉学家。他曾多次在北京居住，其汉语知识使他当选为圣彼得堡地理学会的通讯会员，其使命是研究满族人的文明。他遗留下了大批未刊札记，曾发表过一部《佛陀传》（1852 年）、《古代佛教的历史研究》（1853 年）、《中国穆斯林研究》（1866 年）和一部《成吉思汗传》。此外，他还倾向于研究中国的景教，撰写了一篇引人注目的有关西安府景教碑的论文，载《中国纪录》（1873 年）中。喀山的汉语与满语教授（1851 年）是瓦西里耶夫（Vasili Pavlovitch Vasiliev，1818—1900 年），其后又成为彼得堡东方文学系的汉语讲座主持人（1855 年），该讲座是仿鲍乃迪的模式而设立的。他也发表了一部有关佛陀的著作。其他的俄国汉学家，诸如伊凡诺夫（Ivanov）和阿列克谢耶夫（Alexeiev）于彼得堡继任了他。

在美国，汉学研究并未出现可以与上述国家相媲美的发展高潮。然而，新教的许多差会都从 1830 年起进入中国。新教传教士卫三畏（S. W. Williams，1812—1884 年）于 1933 年到达广州。其名字与《汉语拼音字典》和《官话字典》相联系。1874 年，他出版了其著名的《中国总论》，从而为他赢得了一种国际名望。卫三畏后来于 1877 年成为耶鲁大学的教授。但他逝世后，却无人取代他。美国的第一个汉语讲座，始终留作空缺。美国必须等到 1902 年，才开设了哥伦比亚大学的汉语讲座。尽管在波斯顿创建了美国东方学会（1843 年），美国对于中国的迷恋始终是谨慎的。

由东方学家国际会议开创了一种颇有成效的合作。第一届东方学家国际会议于 1873 年在巴黎召开。法国高等实验研究学院教授罗斯尼（Léonde Rosny）主持了开幕式。这届大会在中国组中有德理文的报告，他根据马端临的《文献通考》而论述了苗人。道格思介绍了汉代的编年史。第二届东方学家国际会议于 1874 年在伦敦召开。此后，这个会议便很有规律地每两年举行一次：1876 年于圣彼得堡，1878 年于佛罗伦萨，1881 年

于柏林,1883 年于莱敦,1886 年于维也纳,1889 年于斯德哥尔摩,1891 年于伦敦,1894 年于日内瓦,1899 年于罗马,1897 年于巴黎,1899 年于罗马。在这些会议期间,所提交的学术报告变得越来越丰富了,会议文集不停地变得越来越大,从而可以使所有国家的汉学家们都参与制订共同的研究计划。这样一来,在 1889 年于斯德哥尔摩举行的大会期间,考狄(Henri Cordier)与斯古德(斯莱格尔)共同决定,推出一份汉学刊物《通报》,其第一卷于 1890 年在莱敦出版。《通报》非常有利地取代了由考狄于 1883 年在巴黎推出的《远东杂志》。《远东杂志》在出版 4 卷之后戛然而止,因为它缺乏预算。《通报》这份杂志始终为最活跃的杂志之一,一举变得成为最先进研究的聚合处。全世界所有的汉学家们都为它投稿。除了深层次的论文之外,该杂志还提供对近期出版汉学著作的读者书评。直到 1904 年之前,考狄每隔一段时间,都要定期地对汉学研究作以概述。后来所有的汉学大杂志都受到了它的启发。

我们可以说,19 世纪末,汉学已经砺兵,其探索的地盘已经广为开拓。汉语逐渐地揭开了其神秘的面纱,中国已经做好准备迎接外国人了。这些非常有利的条件解释了 19 世纪汉学研究的全新特征。

三、1900—1945 年间的汉学

(一)汉学研究机构

在河内召开的东方学家代表大会(1902 年 10 月 3 日—10 日),是在亚洲首次召开的类似会议。它清楚地说明了 20 世纪汉学的一桩明显事实,即日本进入了汉学研究领域。直到当时为止,人们尚丝毫未曾重视有关中国的日文著作,其中有些著作甚至可以上溯到 17 世纪。国际间的聚会、参会学者之间的交流,从此便可以使全世界的学者们都可以交流他们的科研成果。这样一来,我们便记录下了在河内有多名来自日本政府和东京大学的日本汉学家(其中便包括南条文雄、高楠顺次郎和常盘井)。这些日本学者因参与负责一部有关佛教的汉文—梵文大词典的编纂委员会的工作,而名声大噪。这就是从此之后必须考虑日本汉学的明证。

在这届东方学家代表大会上,有代表的汉学机构还有:法兰西远东学

院、柏林和维也纳的人类学博物馆、耶鲁大学和东京大学、皇家亚洲学会、德国中亚研究会、日本东方学会、巴黎的亚细亚学会等,它们全都派出了多位代表。该世纪初叶,也就是相当于欧洲在亚洲进行干涉最多的时代,正是汉学研究的鼎盛时期,汉学研究在所有大陆上都发展起来了。

在欧洲的那些汉语教学并未得到确保的国家,很快便纠正了这种缺陷;在那些已设有汉语教学的国家,更促进它获得巨大发展。瑞典也变成了研究古代中国的欧洲大中心之一,这是由于地质学家安特生(J.G. Aandersson,1874—1960 年),他与高本汉(B.Karlgren,哥德堡的汉语教授)一并,在 1926 年成为斯德哥尔摩远东古文物博物馆的缔造人,该馆成了世界上的第一家中国考古博物馆。其收藏品系由安特生、喜龙士(Siren)和罗振玉共同筹集的,主要是在他们共同于黄河流域考察期间搜集的。1929 年,该博物馆又出版了其《学报》①,它一举便显得是一家具有很高价值的考古学与语言学刊物。就在同一时代,又为一批重要的汉学出版物奠定了基础:德文的有《德国东方学报》(1912 年)和《汉学》(1928 年);英文的有《亚洲学报》(1920 年)、《中国杂志》(1926 年)和《中国学报》(1932 年)。

在英国,那里的汉学机构早就建立起来了。人们发现那里又形成了一批中国艺术品的大特藏,其中最著名的特藏有大卫(Percival David),他原来是一个知识渊博的业余爱好者,后来变成了中国瓷器的最优秀专家之一,于 1921 年创建了东方瓷器学会。此外还有乔治·尤莫弗普洛(George Eumorphopoulos)。法国(卡勒曼)、比利时(斯托克莱)和美国(柔克义)等收藏家,都直接在北京采购由考古发掘人员出土的著名文物。这些特藏都成了最丰富的中国博物馆之源头。

在法国,先后设立了多处汉语教学:在里昂,于 1900 年创设,在里昂工作的古兰(M.Courant,1865—1935 年)先生,于 1902 年便在那里编制了法国国家图书馆的汉文书籍目录;在巴黎大学(索邦,Sorbonne),于 1920 年设立汉语教学。此外,汉学研究所于 1922 年奉命协调已经设立起来的不同机构所着手的工作。法兰西远东学院系于 1898 年由保罗·杜梅创建,它最终可以使法国与外国学者们在最理想的条件下就地工作了。《法兰西远东学院学报》②可以使学院的成员们发表他们的科研成果。相继出任该

① 《远东古文物博物馆学报》(B.M.F.E.A)。

② 《法兰西远东学院学报》(BEFEO)至今仍是重要汉学刊物之一。

院秘书的两位学者是佩里(N. Péri, 1865—1922 年)和鄂卢梭(L. Aurousseau,1888—1929 年),他们为使其学院所在地河内成为名列前茅的汉学文献中心而作出贡献。该学院设有一座图书馆和一座博物馆。法兰西远东学院后来又进入了日本,那里的东京大学和京都大学的汉学家们,在所有领域中,都从事了颇具新意的科研。当时法国驻日大使高乐待(Paul Claudel)顺利完成了日佛[法]会馆的建造(1924 年)。法国汉学家在那里大批居住。自从法兰西远东学院返回巴黎(1956 年)之后,日佛会馆是其正式会址落脚于亚洲的唯一一个同类机构。1928 年,印度学家烈维(S.Lévi)成了日佛会馆的馆长。他在两国之间科学合作的范围内,推出了一部佛教百科全书,它是一套以中日文献为基础的长期著作,也就是《法宝义林》(Hôbôgirin)。这项事业在战争期间休眠,从 1960 年又开始运作了,即将成为一部最重要的教科书。

在第二次世界大战期间,在北京又创建了一个法—中汉学中心(巴黎大学北京汉学研究中心)。它从 1945 年起,又被归属于巴黎大学。该机构由铎尔孟(A.d'Hormon)主持,一直到它于 1953 年关闭为止。对于法国汉学家们来说,这是一个得天独厚的机构,他们在那里可以很方便地与其中国同行们交流。

美国的汉语教学,直到此时,仍由耶鲁大学和哥伦比亚大学承担。从此之后,它又扩大到斯坦福大学和威斯康星大学。1928 年,哈佛燕京学社落成。它将大批日本汉学家(服部)、德国汉学家(钢和泰,A.von Stäel,Holstein)和中国汉学家从其国内吸引了过来。他们的科学名望也通过由该学社出版的刊物与书籍而得以确立。该学社也成了始终都最活跃的机构之一。1928 年于纽约召开了以中国科举制为主题的一次学术讨论会,世界各大洲都有学者参加。会议上制订了一项研究计划。当时在芝加哥任教授的劳佛尔(Berthold Laufer)建议,在华盛顿创设一个类似于法兰西远东学院那样的机构。此外,这次会议还勾勒出了一项统一的研究计划。它成了当代汉学家们创建的那种同类的集体项目的先驱。这是为了在那些一个人无法独自完成任何任务的领域中,联合所有力量。

中国进入抗日战争(1941 年 12 月 7 日)引起了对亚洲的一种新兴趣,美国汉学家们享受到了这一切。当时海军学校在哥伦比亚和普林斯顿都设立了军事汉语教学科目。它们都制订了军事专业训练计划,最终确定了一种亚洲语言速成培训。与珍珠港事件同一年创立的《远东季刊》杂志,

先后发表了大批有关古代和近代中国的论文。汉学从此变成了一项战略和政治事务。最后,从1940年起,许多德国、瑞士和瑞典的学者陆续受聘于美国大学。这一切就可以解释,美国在20世纪下半叶的汉学研究获得神奇发展的原因。

(二)当地的研究

从中国向所有外国人开放,直到共产党人革命的成功,可以使全世界的学者与探险家,自由地前往中国领土和高地亚洲的周边地区从事考察。从1928年起,在黄河流域那些非常丰富的考古遗址中的重大发现,使汉学家们的关注中心东移了,因为20世纪初叶的探险主要是涉及甘肃和西域高原。这些考察的发展使得新历史文物的发现,大幅度地改变了科研的前景。因为直到当时为止,这些科研都严格地以古典文献为中心。这些考察经常会导致有损于文物完整性的轻率而又冒失的抢劫。因此,它们都有害于某些文物的历史价值。但我们还必须指出,最严重的破坏(抢劫坟墓、切割佛教洞窟中的浅浮雕),是由于对中国古代迷恋而挑起的。因为这种迷恋导致了欧洲或美洲的某些大商人,通过挖掘墓中的陪葬物、拆除佛教大阿兰若塔中的供像等,而使中国的田野变得一空,同时又利用了那些曾为获得这些艺术品,而充当他们的代购人的中国人。此类的滥用至少部分地解释了自1949年起整体形势全面颠覆的原因。

许多汉学家同时也是探险家。当他们在中国居住期间,或者是在那里旅行时、在那里拍摄任何一小方碑刻题识时,在记录他们的全部看法时,他们便会与其耶稣会士先驱们联结起来了;他们同时又表现得武装得更好,足可以理解中国。真实和和亲自经历的重要的部分,解释了汉学研究自1900年代起的新特征。因为这个时代的许多学者都善于在儒莲的书宅语言学与诸如谢阁兰(Victor Segalen,1878—1919年)那样的人追求的冒险之狂野语言学间,寻求完美的平衡。谢阁兰是布列塔尼的医生,受亚洲的吸引,曾于1914年偕作家瓦散(G.de Voisins)在中国居住,并且还赴陕西、甘肃和四川旅行;其后,他于1917年又赴长江流域旅行。谢阁兰也深受中国的那些大雕塑与石刻作品的吸收,搜集了许多文献①,尤其是有关汉代的

① 这些文献近期已由J.谢阁兰发表,其书名为《中国的大碑刻》,巴黎1972年版。

碑刻,写了一部有关中华帝国末期的北京的,根据真人事件而写成的小说《勒内·李》(1921年)、很漂亮的受汉文启发的散文赋、碑(1912年)和画(1916年)。他于其中将其录文与中国文人们的书法作了比较。他的旅伴之一——水手让·拉尔蒂格(Jean Lartigue)发表了在四川与陕西考察时获得的考古地图(1923年),然后又发表了一篇有关汉代墓葬艺术的论文(1935年)。

沙畹(Edouard Chavannes)是法国第一位大汉学家,其中国之行的目的是为了丰富他所掌握的汉学资料。1891年,沙畹居住在北京,他汇集了从其旅行中获得的资料,编辑成《中国两汉时代的石雕》(1893年),其中浏览了山东(吴氏家族的石刻、响堂浅石雕、刘村的石刻等)和中国东部毗邻省份。

从1890年起,由于在从叶尼塞河(Iénissei)到贝加尔湖之间的地区发现了中国石刻,于是又开辟了一片新的研究阵地。丹麦人汤姆森(Thomsen)很早就开始考察这片领土,其后紧接着便是德国人雷格尔(Regel)和克莱门茨(Klementz)。许多考古探险团纷至沓来地赶到那里去考察,他们分别由德国人柯克(Le Coq)和格隆维德尔(Grünwedel)①,俄罗斯人别列佐夫斯基(Berezovsky)和科索洛夫(Kosolov)②,日本人大谷和橘瑞超③,沙畹当时已经具备了一位优秀的中国碑刻专家的名望,他受斯坦因(Aurel Stein,1862—1944年)勋爵的委托,刊布他在西域搜集到的文献。斯坦因这位匈牙利血统的英国科研人员,在英国驻印度总督寇仁(Lord Curzon)的支持下,于1900—1901年首次赴西域探险。他由此而先后出版了《沙埋于阗遗迹》(1903年)和《古代于阗》(1907年),他于此期发掘了丹丹乌利克、尼雅和安得悦等遗址。他的第二次西域探险(1906—1908年)使他到达了米兰、楼兰和敦煌,他又从那里携归了织物、绘画和写本,现收藏于大英博物馆。沙畹于1913年刊布了这批文献(《斯坦因在东突厥斯坦沙漠发现的汉文文献》,由沙畹翻译和刊布,牛津大学版)。斯坦因本人也由此而出版了两部著作:《西域考古图记》(1921年)和《千佛洞》(1921

① 他们的探险考察分别于1900—1903年和1904—1905年完成,其研究成果现在保存在柏林印度艺术博物馆。

② 这两名探险家发现了吐鲁番遗址。

③ 大谷是虔诚的佛教徒,希望追随玄奘的足迹。其他的日本探险家有1902—1904年的渡边,1910—1914年的堀贤。

年)。他发现了敦煌佛教遗址,那里是多种文明的交汇处,保存下了大量佛教壁画和写本。斯坦因的第三次西域探险(1913—1916 年)则以中国与伊朗文明之间的关系为中心,从而导致他先后自达丽罗(Darel)到达喀喇和卓(Kara Khoto),然后又从喀什绿洲到达大勃律(Beluchistan)。他由此而考证清楚了骆驼队之路的路线,丝绸之路正是经由那里,中国的边境也在那里。斯坦因的第四次西域探险(1930 年),本应该是从南京出发赴新疆的,却遭中国当局禁止。

1907 年,沙畹重返中国,并组织了一次赴满洲的考古探险。他还考察了河北、山东、河南、陕西和山西,并且在那里搜集到了重要的碑铭资料。沙畹当时由一名俄国年轻的汉学家陪同。这就是瓦西里·阿列克谢耶夫(Vassili Alexeiev),是沙畹在巴黎的学生,很快就成了苏联汉学界的领军人物。这两个人考察了云门和云冈的两个佛教大遗址、唐高宗在礼泉的墓、太宗和玄宗在九嵕山的墓。他后来又考察了五台山山脉,那里是著名的朝圣进香之地,沙畹曾为它写了一篇著名的地志。

伯希和探险团(Paul Pelliot,1906—1908 年)具有可与斯坦因探险团并驾齐驱的规模和意义。伯希和一行于 1906 年 6 月 15 日从巴黎出发,然后先后到达塔什干和奥希,又从那里利用骆驼队而到达喀什。他们在喀什考察了库车和图木舒克绿洲,发掘到了希腊—佛教艺术的小塑像。他们在库车停留了近 8 个月。但那里的石窟已由俄国人、日本人和德国人作了考察。但伯希和考证出了一座收藏有粟特文和印度文字写本的寺庙。伯希和探险团于 1908 年继斯坦因经过之后不久而到达敦煌。有一名元帅(将军?)向他讲到了一个堆满了写本的密室,斯坦因并未全部取走其藏品。一名道士同意向他指出通过一个 3 米见方的洞子的通道,在那里堆积着近 15000 个号的卷子,伯希和在烛光的照耀下,兴奋不已地对这批卷子作了编目。该密室于 1033 年被封闭,这正是入侵者们夺取该城的时间。人们从那里取出的神奇资料,直到这个时代尚未曾被人触动过。伯希和从那里带走了其中最珍贵的物品,即所有的汉文写本[①]和绘画。敦煌写本可以使汉学家接触一个全新范围内的文献,包括民间诗歌、租赁契约,其中包含有关 7—10 世纪中国社会丰富资料的佛经疏证。伯希和在重返巴黎之前,又

① 此处有误,伯希和并未带走所有汉文写本,但他还带走了大批民族文字或古文字写本。——译者注

在北京采购到3万多部书籍,以准备连同敦煌写本一并入藏巴黎国家图书馆。他一共携归2723个卷子,1000多件残片、绘画与木雕品、一批800多种植物标本集和图片,他自己发表过3卷图集。其余的考古文献正在陆续发表中(图木舒克,1961—1964年;库车,1964年;敦煌织物,1970年)。

由马伯乐(Henri Maspéro)率领的赴华探险团(1914年)主要是以人类学为中心,但其意义已不算太小。他对浙江的研究确实是以方志为基础的,并且很希望考证其真实程度。他在6个月期间,完全如同一名中国人一样生活,自定目标是浏览尽量广泛的有关古文物的文献。尽管它们在太平天国时代遭到了破坏,但仍具有非常重要的意义。他居住在绍兴,并在那里参观了中国神话皇帝大禹的陵墓。他在该地区佛教大伽蓝的参观(禹王寺,天台寺),使他得以观察到佛教僧众的宗教崇拜生活,并且受到了这种复杂的宗教气氛的熏陶。他将此作为其后来研究的基本内容,并且始终将直接考察与经典诠释相结合①。

中国人从很早的时代起,就非常关注考古。许多钦定文集,都包括由文人编目的发掘文物。在明代,伪造古代青铜器的行为就成了司空见惯的现象。然而,科学考察仅从20世纪起才开始,也就是说继1898年在距安阳(河南)西北六千米处的小屯,发现了成千上万件载有古文字的甲骨之后。这种骨占(由中国古代社会实施的通过因火烧而出现裂纹的骨头来从事占卜)的遗址之宝藏的开发,在长时期内未被专家们所熟知(农民们用这种宝贵的物品作药剂使用)②。在20世纪初,中国的京师团练大臣王懿荣便怀疑到这些发现具有重大意义,于是便搜集到一大批这类甲骨,中国人最早于上面添加上了其表意文字。三位中国大学者科学地研究了这种资料:孙诒让和罗振玉向西方介绍了它们。王国维却根据甲骨文而复原了商王朝(中国传说中的第二个王朝)的国王世系,他同时还为安阳提出了一个历史地层,那里很快就被考证为商代的京师。1928年,便在中央研究院(它取代了翰林院)的主持下,开始了发掘。这些发掘一直持续到1938年,也就是直到日本侵华的时间。

北京当时变成了中国古文物交易的世界中心,包括青铜器、玉器、陶瓷

① 为了更完整一些,我还必须提到由斯文赫定(Sven Hedin,1927—1935年)率领的中瑞联合考察团和由法国人哈干(Joseph Hackin)率领的著名的"黄色巡洋舰"活动(1931年),这支履带车队穿越了整个中亚。

② 人们今天还可以在香港的中药仓库中发现卜骨残片。

器。那些秘密发掘者们向欧洲的业余爱好者们积极推荐。如珀西瓦尔·大卫(Percival David)、路易·瓦涅克(Louis Wanieck)、雷蒙·科埃科林(Raymond Koechklim)或卡尔贝克(Karlbeck)。后者是在天津的瑞典铁路专家,搜集了一批神奇的中国古瓶特藏。与此同时,周王朝的遗址也由中央研究院作了科学发掘,如在陕西的都祭台,河南的许昌和湖南的长沙。它们也发掘出了丰富的考古资料,并分别展出于地方博物馆(成都、长沙)或外国的特藏中。在诸如劳佛尔(B.Laufer)或高本汉(B.Karlgren)等学者的推动下,人们很快就着手对这些文物的研究,并由此而促使人们对某些正在撰写的论文作出修改。格兰言(Granet)的预言得到了证实。据其预言认为,封建主义连同将农村社团划分为村庄小组以及市民,都是随着青铜器的出现而形成的。此外,中国古代社会并非是排他性地以农业为基础,而且在很多情况下也是以战争和狩猎为基础的。对这些新资料的开发利用,现在尚远未完成。

1918 年,瑞典地质学家安特生(J.G.Andersson,1874—1960 年)受中国政府委托,负责一个对史前遗址的考察项目。1921 年左右,他在仰韶村(河南)发现了仰韶文化(公元前 2200—前 1700 年)的第一个新石器宝库,它延续于一片从河南到甘肃的地面,地处黄河流域。那里从此之后便被奉为中国文明的摇篮。这种仰韶文化的特征是存在着骨灰瓮,装饰着一种花边带。安特生采购了大量的这类骨灰瓮,我们可以在中国的所有大博物馆中发现它们。数年之后,考古学家吴金鼎在龙山(山东)发现了龙山文化的遗址,其黑陶成了祭祀青铜器的雏形。中国新石器时代的这两种主要文化,是由中国地质调查所考证出来的。德日进(Teillard de Chardin)、滨田、安特生和郭沫若均属于中国地质调查所。在此数年前的 1923 年,于北京西南的周口店发现了北京猿人头盖骨,从而为最大报刊的专栏提供了资料;这一切又支持了那些入华耶稣会士们,因为他们曾写道,中华民族是世界上最古老的民族。

(三)科研人员及其著作

直到 1954 年,法国汉学始终是一个在世界上占突出地位的学派。这应归功于由沙畹(Edouard Chavannes,1865—1918 年)培养出来的天才学者,沙畹是其时代无可争议的最大汉学家。他是乌尔姆大街的老住户,精

通新的史学方法。沙畹完全是更具条件地接触到了汉学,因为他拥有一种超群的语言天才,曾受到过儒莲学派的培养。他于1889年出发赴北京,并作为法国公使馆不具头衔的随员,而且在那里度过3年。他与文学界的频繁接触,使他得以很快地实现他从一到达就为自己确定的目标,即翻译由中国的希罗多德—司马迁所修之《史记》。他继莅华的一年之后,便发表了这部基础著作的一卷译本。沙畹只发表了其译著的三分之一,并附有注释。这些注释本身就形成了中国古代的一部真正的历史(《史记》译本,5卷,巴黎1895—1905年版)。

这第一部名人杰作就使沙畹得以在28岁时进入法兰西学院,他在那里继承了德理文(Hervey de Saint-Denys)。他的当选并非是毫无困难的,是由印度学家傅舍帮助他谋求的。另外一位法国印度学家烈维(Sylvain Lévy)使沙畹转向了对有关印度的汉文佛教文献的研究,因为它们可以有力地取代对于某些时代来说,实际上根本不存在的印度文献。因此,他接二连三地发表了中国、印度和西域僧侣们的记述,其资料对于研究佛教向整个亚洲发展时代的中印关系,非常重要。其著作的一部分以《取自汉文三藏经的500个印度故事与寓言》为题发表(1910—1911年)①。它形成了《佛教朝圣进香人的游记》(1894年)、《悟空行记》(1894年)②和《宋云在乌苌国与犍陀罗的行记》之续篇。

金石碑铭和古文物研究又由沙畹的著作作了许多补充。沙畹从分散在中国大陆的成千通碑铭中,发现了一种对待新史料的方式,而文献不再具有垄断特征了。1891年,他在北京于其有关《西汉时代的中国石刻》中,汇辑了大批资料。在这同类著作中的第一部中,图像终于占据了一席重要地位。傅圣负责一次赴印度考古探险使命,他向法国科学院寄送了在菩提伽耶(Bodh-Gaya)发现的5方汉文碑文的拓片与照片。这些碑文实际上尚不为人知,应断代为汉代与宋代。沙畹迫不及待地刊布了它们,从而先于施莱格尔(G.Schlegel,施古德)发表它们,施莱格尔也写过一篇文章,以回应沙畹的文章。对于沙畹来说,在日内瓦召开的东方学家大会(1894年),成了一次介绍那方著名的六体碑文(梵文、藏文、蒙古文、畏兀尔文、汉文和西夏文)的良机。该方碑文应断代为1345年,发现于居庸关(直隶

① 该书于1962年连同1934年出版的一部遗著一并再版。

② 悟空(751—790年)是一名佛教僧侣。

省)。他另外还翻译了西域的10方汉文碑文,它们是由博安(C.E.Bonin)于其考察期间(1898—1900年)搜集到的。斯坦因也曾委托他翻译其在西域探险期间搜集到的文献,从而导致他趋向于对中国的景教和摩尼教的研究①。一旦当他自中国返回,便发表了其考察成果:《华北考古记》(1904—1905年),2卷本,两本图版。他很早就预料到了发现甲骨卜辞的重要意义,这是由罗振玉向外国学者们介绍的。他表现了自己那罕见的广阔视野。他非常关心元代的政府机构、义和团运动和汉—藏走廊的平民。他是历史学家,同时也是汉学家,通过研究直到当时尚未被开发的资料——碑铭和文物。

考狄(Henri Cordier,1849—1925年)与沙畹不同,他对汉文一无所知。但这丝毫未使其著作失去某种极大的丰富性和一种很大的差异性。考狄是一位曾在中国居住过的商人的儿子,于1869年出发赴上海,并在那里一直居住到1876年,在《进口—出口》杂志编辑部工作。他与费赖之(A.Pfister)、鲍乃迪(Paradius,巴拉第)和英国人伟烈亚力(Wylie,1815—1887年)都建立了友谊,伟烈亚力以其《中国文献纪略》而名震一时。考狄返回法国之后,便参与了一项西方从起始起有关中国书目统计的庞大任务,同时又重建他的图书馆,因为其原有藏书在一次海难中损失殆尽。尽管其《中国书目》(1881—1885年,1895年又作补充;1902—1908年又经大幅度增补后再版,于1922—1924年再作补充)仍不完整(尤其是对俄文著作和高地亚洲的著作),但它始终是一部珍贵的书籍文献目录,特别是对于古老书籍更为如此②。

此外,考狄自1881年起,便在东方语言学院承担中国文明课,其对象是最早赴华的欧洲旅行家,并为此而奉献了其最优秀的研究成果。他首先出版了《受真福品者鄂多立克修士于14世纪赴亚洲的旅行》(1891年),并附有大量的注释。由于他曾会晤过裕尔少校(H.Yule,1820—1899年),也就是《马可·波罗游记》(1875年)的著名出版家。所以,他又受托重新再版这部著作,并且以其丰富的注释相补充,从而使之形成了对有关内容之

① 由伯希和在敦煌发现的一卷文书,成了一篇著名论文的起因:《在中国发现的摩尼教论著》(沙畹与伯希和合作),载《亚细亚学报》,1911年,第121—123和第350页。此文促进开拓了中国史研究阵地。

② 类似的项目再未以如此规模重新作过。袁同礼编制了1921—1957年间出版的西方汉学著作目录(纽黑文1957年版)。

全部知识的总结。考狄还再版了裕尔的《东域记程丛录》(1913—1916年)。恰恰是直到其逝世之前,他完成了多明我会士赛维拉克(Jourdain Catala de Séverac)的《珍异记》。他通过这些论著,而显示出是一个研究中欧交流的大史学家。在这方面,我们应该把某些有关耶稣会士汉学,以及19世纪汉学研究的某些论述深入的段落,都归功于此人。他在这方面还补充了大量未刊文献。在真正的汉学研究中,考狄仍受限于缺乏原始参考资料。这样一来,其《1800—1902年间的中国与西方列强关系史》(1902年)一书,便是以外交部的档案为出发点而工作的,故而要比其《中国及其与外国关系通史》(巴黎1920—1921年)的水平高一些,后一部书的四卷本事实上是论述了这部书中的第二部分,他于其中大量收入了冯秉正(de Mailla)神父的《中国通史》中的资料。他以其大量通俗性论文,使最先进的汉学研究成果也能使读者大众唾手可得。为了使这些科研成果得以发表,他于1890年创办了《通报》。

伯希和(Paul Pelliot,1878—1945年)是天才的语言学家,可以讲10多种稀见语言,在西方汉学史上占据着一种重要地位。他以其是百科全书式的学问,而与儒莲相联系;他那探险家的兴趣及其对于人类学的好奇心,又使他很接近沙畹。他生前从未发表过任何专著,我们通过其无数的文章(某些文章超过数百页),才会发现其论文的内容触及到了非常广阔的领域,如佛教、马可·波罗、考古学和中国的航海旅行家等内容。伯希和并非是作鸿篇巨制的人物,而更应该是作具体研究的学者,是以很全面的科学参考资料而完成论文的作者。由于篇幅所限,我很难介绍一批集所有领域新发现的著作,它们都被隐蔽在那些最为出乎预料的地方。伯希和是享受到法兰西远东学院保护的早期汉学家之一,曾于1900—1904年间在印度支那时为该院成员。他于1900年被派往北京,以便为该学院搜集第一批汉文书籍特藏。他返回河内之后,发表了《扶南考》(1903年,扶南是柬埔寨的古名),其根据是有关印度支那的汉文史料;由中国旅行家周达观所撰《真腊风土记》(13世纪)的译注本。一年之后,他又汇辑了唐代舆地学家贾耽的资料,并发表在一篇长达300多页的杰出文章中《交广印度两道考》(1904年)。

伯希和于1904年返回巴黎,准备他赴西域的考古探险。正是由于这次探险,他才得以占据法兰西学院的"西域语言、历史和考古"讲座(1909年)。在1914年的战争之前,其研究又将他导至宗教和佛教方向(《论〈道

德经〉的一种梵文译本》)。在战争期间,他在北京应征入伍,任翻译。1921年,他当选为法国金石和美文学科学院院士,然后又周游全世界,在图书馆与博物馆中翻找搜寻。他发表了其在俄罗斯(1910和1925年)、西班牙(1928年)和在瑞典(1932年)新发现的札记。他于1920年继承沙畹而出任《通报》法方主编,并促使该杂志成为一个真正的汉学论坛。他由于缺乏时间,而无法总结其科研成果。其《遗作》的出版(已出版6卷)可以使科研人员们接触到了大批他未能刊布的写本文献。他应其朋友大卫的要求而写成了《〈马可·波罗游记〉注释》,却始终未能杀青。它们都清楚地证明了伯希和科研活动中的比较文化特征,中国与西方的关系始终于其中占据首位。

马伯乐(Henri Maspéro,1883—1945年)也是由沙畹直接培养出来的人,他在宗教领域中留下了一部重要著作。他与伯希和不同,并不"如同从事一项体育运动"一般地从事语言学研究(戴密微语)。其著作具有某种更为统一的特征。马伯乐曾是法兰西远东学院的成员,于1908—1920年间在河内居住。他在那里杂居于当地居民中,同时又记录下了他对于民间宗教信仰的观察,民间宗教信仰对诠释古文献具有很大的帮助。其最早的论文之一是《古代中国人与近代泰国人的社会和宗教》(1929年),实际上是将这两种社会与宗教作了比较。他也如同伯希和一样,是通过印度支那而触及到了中国历史(《唐代安南都护府考》,1910年),并且从历史角度来考虑中国语言学(《安南语言的历史语言研究》)。他于其中奠定了一种对亚洲语言颇有条理的比较,从而为瑞典人高本汉(Karlgren)对于汉语语音进化的研究开辟了道路。1920年,他预告要撰写一部有关古汉语语音学的著作。但由于缺乏文献,他放弃了这项计划。但是,他却发表了一篇《上古汉语中的前缀和派生》(1930年),并于其中提出了有关汉语语言结构的某些很深刻的论点,从而导致了对这种结构的一种真正的分析(《汉语语言》,1934年)。马伯乐继承了其师沙畹在法兰西学院的教席(1921年),并开始准备撰写一部有中国古代的历史,最后形成了一部独立的著作,这就是《古代中国》(1927年)。这部著作论述到秦代为止,涉及了一个文献史料非常稀见,并且只能由考古和碑铭文献来补充的时代。他本来打算再撰写此书的一部续篇,涉及一个从汉至六朝的时代。他对文献的考证导致他从事了有关经济史的研究,因为直到那时为止,人们对中国经济史始终非常不熟悉。他还特别从事中国古代道教的研究,并为此而撰写了大量论

文,后收入到《道教与中国宗教》(1971 年)中了。他利用了日文著作,因为他要求其学生们阅读这些著作。马伯乐最终确切地表述了中国民间宗教的特点:它们都是中国儒、释、道三大宗教的某些奇怪的"会"。在这方面,我们必须指出,马伯乐时代尚不拥有整套的《道藏》,此时尚未为 1120 卷《道藏》提供任何年代里程碑。当时人们所拥有的唯一指南是戴遂良神父的《道藏目录》。马伯乐的最大功劳是最终确定了三大宗教思潮之间的关系。这些思潮各自迎合了不同的需求,它们之间的共存,或者是无情斗争,都形成了一种重要的历史因素。他耐心地证明了古代道教的机制,这就是它赖以为生存之基础的气功修炼。他阐明了道教在佛教于公元初年传入中国时所起的作用。马伯乐在布痕瓦尔德(Bouchenwald)集中营中的悲剧性死亡,使法国汉学界失去了其最优秀的成员之一。

葛兰言(Marcel Granet,1884—1940 年)是沙畹的另一位高足,仅仅在北京生活过两年(1911—1913 年)。他是法国高等师范大学的毕业生,受到了杜尔凯姆(涂尔干,Durkheim)学派的培养。马伯乐提交了一部颇具新意的博士论文《中国的节日与歌曲》(1920 年),并于其中提议对《诗经》中的《国风》一章的诗歌作一次革命性的解释。他使用当时在法国人文科学界流行的一种社会学方法,证明了这些诗歌是在具有性别特征的对歌中,以男女轮唱而形成的。这类赛歌又是在季节性节庆时组织的。他分析了不同社会阶层中的习惯性礼仪态度,再现了中国最古老的历史、其神话的社会结构。他对于具有不同价值的史料之主题分析(《古代中国的舞蹈和传说》,1929 年),权威性地证明了人们离开常规手段后可以得出的结论。

葛兰言的综合性著作很多。《中国人的宗教》(1932 年)、《中国人的文明》(1929 年)、《中国人的思想》(1934 年)。前两部著作是为了一套庞大的文集《人类发展史》而写成的。当时有某些大史学家合作参加这一项目,最终根据最深入的研究而提供了一种宏观的看法。他在一篇《古代中国的婚姻类别和亲属关系》的文章中,巧妙地将莫斯(Marcel Mauss)的理论运用到了中国古代社会中。其著作作为反对历史主义和像"运动员"一样过分使用语言学的反应(法国汉学多少有点受此影响),预兆着结构主义的应运而生。葛兰言非常正确地播下了新思想的种子。

法国汉学界还拥有几名外国学者,他们的科研方法和科研成果与法国汉学家们颇为相似。中国人林藜光(1902—1945 年)是一部有关小乘佛教基本经文的著作(《正法念处经》,1949 年)的作者,他却过早地逝世了,从

而使佛教研究失去了其最优秀的专家之一。同样,瑞士人于伯尔(E. Huber)或索絮尔(L.Saussur)都由法兰西远东学院收留,其专长是佛教和天文学。意大利人拉法埃尔·佩特鲁奇(Raphaël Petrucci)是沙畹的高足。他翻译了李渔的《芥子园画传》(1918 年),它是理解中国美学与绘画的主要教科书。

德国汉学的新颖特征非常丰富,它们在很大程度上应归功于该国大学的传统。因为那里的人文科学是通过一批先驱们开创的。数年之后,整个欧洲都响应了他们。社会学、心理学和经济学已经属于了历史研究的组成部分。德国人自 19 世纪中叶在中国山东立足之后,就已经在胶东建立了一个日耳曼研究所。直到第一次世界大战之前,该机构培养了一代优秀汉学家。在他们之中,便有大心理学家荣格的朋友卫礼贤(W.Wilhelm),他在法兰克福成为汉语教授之前,曾在中国度过近 20 年。他首先出版了《中国简史》,然后又出版了其《论语》(1910 年)、《孟子》(1916 年)和《老子》的译注本。这一切促使许多原来犹豫不决的学生断然决定去学习汉语,并将荣格有关知识渊博人士之无意识和心理学理论运用到了中国经典文献中。与此同时,有些作家们也向大众介绍中国,如编译中国诗人李太白诗的作家克拉邦德(Klabund)。甚至荣格本人也在卫礼贤的帮助下,才发表了《金花记传奇》,这是明代的一部美学作品的译本,并立即取得了成功。

柏林汉学讲座的先驱是加贝伦茨(Gabelentz),同时又由于其时代是社会学家的格罗贝(W.Grube)占据。此人又将其位置转让给了莱敦大学教授和宗教史专家哥罗特(de Groot)。当时使柏林和法兰克福黯然失色的大汉学中心成了汉堡。汉堡迎接了当时两位最重要的汉学家。这就是佛尔克(A.Forke,1867—1944 年)和福兰阁(O.Franke,1863—1946 年)。前者的研究涉及了中国哲学(《中国哲学史》,1927 年)、毛泽东思想和唐诗宋词。福兰阁撰写了一部巨著《中华大帝国史》,其中对事件的记述被经济与社会问题淡化了。他有关王安石变法以及欧洲人于 1914 年之前在亚洲干涉的研究,证明了他在史学方法上的广阔视野。他培养了许多弟子,其中有多人还于 1940 年之前居住在北京。艾克(G.Ecke)和洛埃尔(Loehr)在那里继续其有关祭祀青铜器和佛教建筑的研究。洛埃尔以类型学为基础,提出了他自己确立的青铜器年代体系。富克斯(W.Fuchs)专长于清史。纳粹势力的上升造成了许多学者的外流,从而为德国的汉学研究造成了致命的一击。哈龙(G.Haloun)、西蒙(W.Simon)和辛德勒(B.Schindler,

他随身带走了《泰东》),或《大亚细亚学报》也迁到了英国。白乐日(E.Balacz,1905—1963年)为匈牙利血统,曾在柏林通过了一部有关唐代经济史的杰出博士论文,后亡命于法国。美国也接待了一大批学者,其中有魏特夫(K.Wittfoger,哥伦比亚)、莱辛(F.Lessing)和埃布拉尔(Eberhar,伯克利),还有萨尔莫尔(A.Salmony,纽约),他们与其来自中国或苏联的同行们,将共同加强美国汉学的队伍。1945年之后,德国汉学失去了其最佳研究人员,汉堡的讲座空缺了,法兰克福的汉学研究被摧毁。一切均有待于重组和复兴。

苏联汉学家的领军人物是阿列克谢耶夫(Vassili Mikhilovitch Alexeiev,1881—1951年)。他曾是沙畹的门徒,并且还随同沙畹赴华考察。这就解释了把他与法国汉学联系起来的纽带之渊源。他出任列宁格勒大学的教授,也是苏联科学院的院士。阿列克谢耶夫坚持了圣彼得堡中心的汉学传统。他那非常丰富的著作已经很难获得,因为他用俄文发表了其科研成果的主体部分。其著作主要涉及了考古学、历史学、经济学、文学(《7—9世纪的中国诗集》)。从1917年起,那场被称为"国学"的运动促使许多知识分子将其视野转向了东方。苏联的多个东方学研究所分别诞生于莫斯科、伊尔库茨克和海参崴。他们当时已开始编纂多部俄—汉词典、俄—蒙词典。苏联科学院的中亚探险考察委员会组织过赴中国西域边陲附近的多次考察。由此才出现了苏联汉学的现今倾向,即其方向非常侧重于西域及其周边文明。1930年左右,有一小批青年汉学家开始热衷于攻击"资产阶级汉学",并指责某些科研人员于其书中不肯高度赞扬马克思主义。一份新杂志《新的东方和革命的东方》问世,其论文分析了中国内部形势的发展。列宁格勒东方学研究所的《记要》,于1929年发表了《老子》译本的节录,由昂格尔(Engels)作序。尽管这种具有严重政治倾向的汉学,只局限在某些个人身上,却预兆着现今的论战。

在北欧,汉学研究只与某些个人的名字相联系。我们应该提到其中的戴闻达(J.L.Duyvendak,1889—1954年),他任莱敦大学的教授、《通报》的联袂主编之一,一种很快就出版的《道德经》版本的编者和一部义和团战争编年史的译者。哥德堡大学的教授高本汉(B.Karlgren)对于中国青铜器和古汉语音韵学的研究(1915—1926年),则完全属于一个新领域。喜龙士(O.Siren)是高本汉的同胞,也是中国绘画和雕塑史专家,他将直到当时只保持在西方艺术中的方法运用到中国艺术中了。英国的汉学形势也基

本相似,但更为复杂一些。在20世纪的上半叶,再没有有利于汉学研究的形势了,唯有翟理斯(H.A.Giles,1845—1935年)例外。翟理斯是原驻中国的领事,后来被任命为剑桥大学汉语讲座的主持人(1897年)。其著作始终都能使大众获得。《中国的历史》《中国的文明》都是具有高级学术水平的综合性著作。他的《华—英字典》属同类著作中最上乘者,至今仍在使用①。牛津大学与剑桥大学一样,继续确保在中文系的中文教学。在牛津大学中文系工作的有德效骞(H.Dubs),他是一部有关荀子的著作(1928年)的作者,还曾动手从事翻译司马迁的《史记》和班固的《汉书》。在该校工作的还有中国古文字的著名专家吴世章。

在美国汉学中,于1945年之后,有大批外国人加盟其中。它于1945年之前,只拥有数名第一流研究员,还有某些热衷于此的业余爱好者。诸如此前在北京任职的外交官柔克义(William Rockhill),他也是柏朗嘉宾游记的出版者。他有关中国艺术的收藏品,堪称世界上最完整的一套,现入藏于堪萨斯城市博物馆。此外还有哥伦比亚大学教授卡特(T.F.Carter),他是有关中国印刷术的一部博士论文的作者。在芝加哥、劳佛尔(B.Laufer)致力于研究中国古代的青铜器和玉器,他考证出了它们那深刻的象征性意义。他那人类学家和史学家的关注,又被战后的许多汉学家们所继承。

由于篇幅所限,本处根本谈不到介绍日本学者有关中国的著作了。如果我们只坚持论述近代,那么日本汉学的起源就应追溯到那珂通世。他于19世纪末写过一部《中国简史》。从1920年起,东京大学和京都大学都组织过专长于某一具体领域的汉学家小组。一般来说,日本人有关哲学和宗教的研究论文成倍地增加。这样一来,曾在北京和哈佛施教的服部宇之吉,以其对儒家文化的研究而著名。这是由于他的著作《孔子及其教义》《中国人的神灵和神话》。我还应该于其再补充一部综合研究著作《东方伦理学的原则》。市村瓒次郎由于他多次在华居住而获得了深邃的中国道教知识,并从研究中得出了这种宗教的社会形态,其基本办法与马伯乐的手段相接近。内藤虎次郎和白鸟库吉是史学家而不是哲学家。前者发表了《清朝的崩溃》和一巨部《画家著作与清代著作目录》。他的编纂非常巧妙,其思想在战后又被重新移用于其他时代。后者强调神话在中国史中所

① 《华—英字典》,1892年版。

占的份额(他曾是留德学生)。狩野直喜为使京都变成最先进的文学与经典研究中心作出了贡献。真正的日本伯希和——桑原骘藏成了研究中国与世界关系的专家。

为了追求完整,我于最后还应该提一下中国的汉学家们。他们在中国工作,往往是置身于非常困难的处境中。其中有罗振玉、郭沫若、王国维、冯友兰和其他许多人。历史使他们背离了其研究轨迹,他们的著作于1950年之后问世。他们有的留在了中国大陆,有的移居于美国或中国台湾。

四、今日之汉学

(一)学习汉语

汉语知识今天已变成了任何汉学家都必备的主要条件,无论他们的方向是研究古代中国,还是探讨近代中国,都一概如此。最典型的例证便是考狄(H.Cordier)和格鲁塞(René Grousset)。这些学者们那广泛的文化知识减缓了因他们对汉语的无知而造成的障碍。事实上,他们这样的例证只适用于优秀的普及著作的作家们,而不适宜于科研人员。今天,普及著作也倾向于变成熟悉古典汉语和日常口语的真正汉学家们的行为了。往往口语可以使他们接触中国的基本著作,对这些著作的阅读有时会被证明是必不可缺的。

学习"白话"或近代语言,当然要优先于学习文言文,也就是要早于更困难,更应该供那些专长于1949年前中国的人使用的文言文。

1.白话文或现代汉语①。学生们是通过由人民中国正式采纳的"普通话",也就是根据在北京流行的发音(由些而产生了"官话"),而开始了语言学习。在开始时,"白话文"并不用于书写,而是专供口头表达、民间故事和小说使用。它后来被五四运动(1919年)中的知识分子普及为文学形

① 艾乐桐(V.Alleton:《汉语语法》,巴黎1973年版,收入《我知道什么?》丛书第1519种;李嘉乐(A.Rygaloff):《近代汉语基本语法》,巴黎1973年版。

式。因此,这里是指人们书写的一种口语。中国数量庞大的地区性方言,有时也以与官话相同的方式书写(事实上是使用了同样的文字),但其发音却始终有差异。这样一来,如官话知识可以使人阅读香港的门牌字号及报刊杂志,却不能在人们讲粤语的大街上互相理解其语言。"普通话"被中国政府奉为文化整体性的因素,由此便可以绕过文化差异,使所有中国人都能互相理解。

中国文字可以先天地使新入门学者感到畏惧。事实上,每个表象文字(方块字)都拥有它独特的写法,它可能会包括40多个笔画。被想象出来的汉字的描述特征,最早被认为它是代表其意义的同一种真正的图案;而现在仅仅在很具体的情况下,才会出现这样的情形。此外,在一个字的字形与其发音之间,没有任何关系,唯有记忆才可以把一种发音与某个字联系起来。如果人们不知其字形,那么同一种发音就可能会使人联想到20多个意义不同的字。对于初学者来说,由此而产生了能认识他曾听到其发音的那个字。当时为汉语的这种特征,提供了两类解决方法。

——汉字的字体简化。

——汉字的拼音化。

由中国在多年间实施的汉字简化的目的,就在于实验性地使用汉字或组成汉字偏旁的有限笔画,而确定其等同字体①。中国人在这方面最经常的关心之处,使得许多简化字里显得很明显了,只要人们还记得其繁体字的形式就可以了。此外,中国还存在着提供了主要表意文字的简繁文字对照表。中国的各大报刊(《人民日报》《红旗》杂志)从此之后就只用简化字所印刷。

先前的威妥玛(T.F.Wade)和此后的法兰西远东学院制订的汉语拼音方案,就已经提出了对这一问题的解决方法。但它现在仍是继续向中国领导人提出的一个问题②。1952年,毛泽东指出,文字要改革,要如同世界的所有语言一样,走拼音化的道路。总之,这种断言很难与该国领导人有关在该国保持非常鲜明的民族特征的愿望相调和,这是从其政治经验而得出的结论。直到共产党人的革命成功,那里始终使用以3种拼音为基础的体

① 有关偏旁或首部的概念以及过去的情况,请参阅艾乐桐《我知道什么?》中的《汉字》,巴黎1970年版,第1374号。

② 请参阅米恒(C.Milsky):《未来汉语拼音的选择》,载《法国—亚洲》,1974年版,第67—77页。

系(每个音节只能包括3个字母,1913年),此外还有对汉语的罗马拼音法(1926和1931年)。1949年10月,设立了中国语言文字改革委员会,其方案是以汉语拉丁拼音化的目标为基础的。从1952年起,文字研究与改革委员会决定,要按照民族形式而非拉丁化形式的拼音方案进行工作,最终导致于1955年在6种方案(其一甚至是以西里尔文字为基础的)之中进行选择,最终采纳了一种官方的"拼音"方案,使用了我们西方的字母表。在"文化大革命"中,出现了对"拼音"的一种极度的反对,书籍中所附的罗马拼音字母消失了。近期,李敬喜推出了一本小书,并于其中提出改进"拼音",特别是要同时标注四声,并恢复使用双音节体系(一个音节最多由两个字母所代表)。据李敬喜认为,这种做法与中国人的思想最为相和谐(1973年)。然而,"拼音"的未来前途尚难以定夺。无论是一种什么样的"拼音",都不能适用于唯一的一种文字,也无法覆盖中国日常用语中的5000多个方块字。增加多种附带语义,以明确每个音素的意义。事实上,这样作必然会导致一种拼音体系无益的复杂化,而且还会变得比表象文字更加令人厌烦。

中国语言学家们研究的近期发展,可以使学生们拥有某些较好的教科书。中国科学院于1963年出版了《近代汉语语法纲要》,此前于1962年还发表过北京大学由朱德熙主持的语言研究小组的一部著作《当代汉语》。苏联人德拉古诺夫(Dragunov)的《当代汉语语法研究》(1952年),是一部考虑到了中国人在该问题上研究成果的教科书。赵元任的巨部教科书《官话初级读本》(1957年)和《汉语口语语法》(1968年),连同德·弗罗朗西斯(J.de Francis)的书①,都是英文的同类中的最优秀书籍。北京外文出版社向学生们推荐一部两卷本的教科书:《基础汉语》的法文版(1972年),它们连同我已经提到的艾乐桐、李嘉乐以及班巴诺(Pinpaneau)和李志华的《当代汉语大纲与近况》(1968年)一并,形成了法文本的汉语基础工具书。

日本的视——听方法运用得最好,但为此而明显必须具备日文知识。最后,有数个汉学中心都组织了对学习汉语的研究。在巴黎,语言学家们的研究是围绕着编写一部《汉—法词典》而组织起来的,它目前正趋于完成之中。在哥本哈根和伯克利,研究人员利用电脑将生成语法的原则运用

① 《汉语入门》,耶鲁大学1963年版;《中级汉语》,耶鲁大学1966年版。所有这些著作都附有录在磁带上的练习题。

到汉语研究中了。

2.古汉语。中国的古典语言或文言,行用数千年。它与使用单音节的口语有别。它在形式上是一种高度的简化和精炼,具有一种文字那相对不太确切的地位。马伯乐甚至写道,这些字"既不是名词,也不是动词,而仅仅是某些无差别的东西"。此外,经典文献中使用的语言与佛经或道藏中使用的语言完全不同,与元曲中的语言也只有远亲缘关系。唯有密集性地使用经典文献,才可以使人理解其意义。从此之后,当涉及利用有时具有非常含糊概念的诗歌或宗教文献时,直观语言于其中占有突出地位。我们只能很勉强地讲古典汉语那严格的语法宗则。这就是为什么,甚至在中国,学习"文言"仍要以对那些不厌其烦地反复记忆的古典文献为基础。

在语言学家们所常备的稀有语言辞书或学习文言的著作中,我应该提到道森(R.Dawson)的《古典汉语概论》(伦敦 1968 年版),这是一部供学生使用的孔子与孟子著作的选集。

目前,语言学著作并非仅限于古汉语,而且也涉及了周边文明中的古语言。伯希和与阿列克谢耶夫曾强调指出过它们的重要性。在这方面,苏联人索夫洛诺夫——《唐古特语言》(1968 年)的作者、苏联契丹字文献资料研究员们的著作,都值得于此强调指出①。这些语言均派生自汉语,人们可以学习了解它们,显示出了它们具有重要意义。因为它们代表着某些文化实体,其作用在自汉至元之间远不能被忽略。西域现在已经显得如同是中国文明的中心之一一般。近期提交的一部博士论文提示说,汉字诞生于高地亚洲的周边地区,可能是由那些希望保持对丝绸贸易之垄断权的骆驼队商旅们传播开来的②。正如商朝夺取政权,完全是由于在中国南方的矿藏中发现了铜。

3.人们在哪里学习汉语? 今天,尚未教授汉语的国家很稀少。在法国,巴黎和各省(里昂、波尔多、埃克斯—昂—普罗旺斯),都制订了让初入门者学习汉语的课程。直到目前为止,汉语课仅仅在一小批大型中学中开设。尽管法国已设置了中学汉语师资合格证书(C.A.P.E.S),每年都推荐 10 多个岗位。但巴黎的大学生可以在东方语言学院、巴黎第七大学汉语

---

① 请参阅鄂法兰(F.Aubin):《苏联近期汉学研究的著作与影响》,载《通报》1972 年,第 58 卷,第 161—171 页。

② 冯·艾斯布洛埃克(Van Esbroeck):《汉语西域起源绪论》,29 届东方学者大会论文集,第 6 册:《中国西域》,巴黎 1973 年版,第 7—8 页。

学和万塞纳(Vincennes)大学学习汉语,它们分别颁发汉语的毕业证书和学士学位证书。获得这类毕业证书之一,便是意欲从事认真研究汉语的最低条件。其他的机构也推出了汉语专业课程和讲习班:法兰西学院(两个讲座从事对中国的施教,至少是部分的)、高等实验研究学院(第4、5和6系)的研究导师制、汇集了多家藏书的法国汉学研究所、当代中国资料中心、集美博物馆所属历史和宗教资料中心。一般而论,现在于古代中国专家和近代中国专家之间,只存在着一种很容易解释清楚的划分。前者主要是围绕着汉学研究所而工作,后者则围绕着当代中国资料中心而工作的。

在英国,除了牛津大学和剑桥大学之外,伦敦大学亚非研究院出版的《中国季刊》期刊,连同近期创建的爱丁堡中心,形成了研究当代中国的最优越的中心。德国的大学(柏林、慕尼黑、汉堡)都曾重新推出了汉学讲座,但在二战期间被停止了。苏联(列宁格勒、莫斯科)、捷克(布拉格)、意大利(那不勒斯、罗马)①、瑞典(斯德哥尔摩、哥德堡)、荷兰(莱敦、乌德勒支)和比利时(鲁汶、布鲁塞尔)的名望,就不需要再过多阐述了。

在美国,汉语教学逐渐扩大到了所有的重要大学。那里经常由赴美难民中的教师授课。这就可以使大学生们能更直接地接触和更容易地学习汉语。

外国人在人民中国居留的可能性,仅限于外国留学生。中国政府向前往北京进修汉语的法国青年每年提供20多个助学金。他们在大学里听课并居住在大学城中。这种语言进修班并非是直接针对科研人员的,而更应该是针对那些希望在中国人中生活的留学生而设置的。

科研人员可以居住香港或台湾,他们在那里拥有特殊的工具书。英国人和美国人经常实施助学金享有者或教员的交换。英国的殖民地香港拥有两所大学:香港大学出自马六甲的英华学院;香港中文大学创设于1963年。此外,在每个大学中心,都可以为大批外国留学生提供居住,他们可以利用其图书馆。台湾也每年向800名外国留学生提供奖学金,他们选择台北的22所大学之一中听课②。法兰西远东学院在那里设立有一个小小的中心,有几位专家搜集了有关中国民间宗教的一批丰富的资料。除了香港

① 意大利罗马大学中东和远东研究所一直在教授汉语。

② 在1971—1972年间,人们在台湾可以发现71名韩国学生、47名日本学生、33名美国学生和10名法国学生。

和其他华人大移民区(如雅加达和新加坡)之外,台湾始终是实施中国传统宗教与风俗习惯的唯一地点,折射出了中国古代社会的生动形象(有时也会遭到歪曲)①。

(二)古代中国研究

1.博物馆和图书馆

由外国人于20世纪上半叶所从事的对遗迹的发掘探索及科考探险活动,解释了在西方或美国大量博物馆和图书馆中,存在着中国考古宝藏和珍贵历史文献的原因。然而,最漂亮的中国文物博物馆都在亚洲。台北国立故宫博物院向公众开放3000多件文物,从古青铜器到近代绘画,其中共收藏有3万多件文物。该馆中的绘画无疑是全部收藏品中最具新奇特征的部分,包括多幅应断代为六朝和唐宋时代那令人赞叹不已的绘画。台北故宫博物院的收藏品,完全如同北京紫禁城故宫博物院的馆藏品一样,都曾属于自唐宋以来就开始搜集这一切的中国皇帝们所有。乾隆皇帝重组了那些失散的特藏,大幅度地丰富了皇家艺术品文物。1925年,中国创建了国立北平故宫博物院。在日本人入侵时(1931年),其藏品被先后迁至上海和南京(1943年),蒋介石的支持者们又从那里把一部分藏品迁至台北。台北故宫博物院的图书馆共馆藏20万册珍本著作。它现在已开始对全世界博物馆中收藏的所有中国艺术品拍照和编制目录。

在人民中国,各省的博物馆经常被自1950年以来发现的考古资料所丰富。上海博物馆拥有一整套漂亮的唐宋古画。

东京国立博物馆拥有一套五光十色的中国收藏品,其绘画部收藏品中有很珍贵的禅宗绘画。在美国,所有的大型博物馆都典藏有中国物品,其中最重要的是华盛顿的自由美术馆,以其对中国青铜器和绘画的收藏而著名。波斯顿美术博物馆、奈尔松·罗克希尔艺术美术馆(堪萨斯城)、克利夫兰博物馆和大都市博物馆,人们可以在那里发现特殊的中国藏品,它们大多是在20世纪初叶,由收藏家们从中国携归的。在那些最丰富的私人特藏中,我们可以提到王已千(C.C.Weng,纽约)和埃佛里·布伦达奇(旧金山)特藏。此外,纽约的亚洲会所定期组织中国艺术展览。

---

① 有关中国民间道会门和佛教会社,在台湾分别计有320万和570万信徒。

在欧洲,大英博物馆和吉美博物馆共享拥有神奇的一套佛教绘画特藏,它们分别是由伯希和与斯坦因从敦煌携归的。维多利亚和艾伯特博物馆以及珀西瓦尔·大卫(Percival David)基金会也收藏有几套很漂亮的中国文物。在法国,除了自1945年起已成为国家博物馆的亚洲分部(古青铜器、佛教雕塑品、明清绘画、瓷器)的吉美博物馆之外,那些中国收藏品被分散在巴黎的塞尔努斯基(Cernuschi)博物馆(上古时代)、里昂吉美博物馆、图鲁斯的拉比(Labit)博物馆以及其他多个私人特藏。其中最重要的私人藏是卡勒曼(Calman)的那一套。在日内瓦,勃尔(Baur)的收藏品中具有非常丰富的宋元两代的瓷器。斯德哥尔摩的远东古文物博物馆收藏有大批考古宝藏,并且还出版了一份学术杂志,其名望已经高得无以复加了。瑞典国王的中国特藏是一整套同类中的最佼佼者。但如果大家看到瑞典王室自1861年以来就迷恋中国时,那么对这一切就不会感到惊奇了。在进口瓷器方面(东印度公司),最漂亮的几件物品,现藏葡萄牙与荷兰博物馆以及英国的几家私人藏品中。

北京中国科学院曾由大作家和考古学家郭沫若主持,他支持和保护了自1950年以来由国家在全国范围内从事的发掘,支持其组织工作与出版物的刊行。在台湾,"中央研究院"史语所着手对1930—1940年间出土的考古资料的研究,并注重解读在安阳发现的甲骨卜辞。

中国大陆的档案与稿本著作收藏品尚未能被外国科研人员所接触,外国科研人员只好仅满足于赴台湾的图书馆,国立中央图书馆,于1933年创建于南京,共收藏有50万部图书,其中有14万部为善本(宋刊本有281部,360部为元刻本),150卷稿本和8000方古印鉴;台北图书馆创立于1915年,同样也收藏有几部可以上溯到中国印刷术起源时代的著作。

入华传教士们曾向当时的法国皇家文库寄回大批在当地采购的书籍。同样,柏林和列宁格勒图书馆,也是在18世纪入华耶稣会传教士们的关心下建成的。巴黎国家图书馆和伦敦大英博物馆收藏了由伯希和与斯坦因从敦煌携归的写本卷子。对于古代佛教文献来说,这是世界上两个最重要的汉文特藏。巴黎国家图书馆汉文稿本部共包括10000多个标题,其中包括由伯希和于1912年留下的著名特藏。这一套收藏是汉学家们利用的未刊资料宝藏。在利用这批写本而完成的大批著作中,我们首先应该指出《巴黎国家图书馆所藏伯希和探险团档案》,这一套书已有3卷;《8世纪的未刊道教经文〈本际经〉》,附有饶宗颐的导言;《敦煌曲》,由戴密微和饶宗

颐选编和翻译;《敦煌的白画与线图》,由李克曼(P.Ryckmans)研究。《伯希和敦煌汉文写本目录》第1卷于1970年出版,其余各卷的注记目录都已经准备就绪。

2.科研的现今动向

(A)考古学

科研的发展与对考古资料的研究,自数年以来,导致了在中国古老历史问题上所流行的某些错误理论得以修正。高本汉、洛埃尔、萨尔摩尼(Salmony)和瓦松(Watson)有关古代青铜器和玉器的著作仍在继续,并且已经扩大到了有关中国古文物的大部分特藏。自二战后以来,许多目录已经编写完毕,从而可以使人对它们作出卓有成效的比较。高本汉编制了彼尔斯伯里(Pillsburg)特藏的目录(1952年),洛埃尔编制了北京故宫博物院的贾宁(Janning)收藏品(兵器)的目录以及辛格(Singer)博士收藏品的目录(1965年),梅原编写了住本藏品的目录(1961年),苏利宛(Sullivan)编写了巴罗收藏品的目录(1963年)、瓦松编写了大英博物馆的藏品目录,盖林斯瓦尔(Gollensvärd)和鲍培(Pope)编写了瑞典国王的藏品目录(1966年),鲍培、格登·卡希尔(Gettans Cahill)和巴纳尔(Barnard)编写了弗里尔美术馆的藏品目录(1967年)①,勒费夫尔·达尔让塞(Lefebvre d'Argencé)编写了布伦塔奇藏品的目录(1968年)。与此同时,某些更具有主题性的展览,可以使人向大众出示中国艺术的最精品。近期的某些综合性论著也都问世:瓦松的《中国考古》(1963年)、秋山和松原的《中国艺术》(3卷本,1968—1970年)②,苏利宛的《中国艺术》(1953年),它们都运用了在"文化大革命"中完成的新发现。

事实上,我们必须指出,自1949年以来,尤其是1966年以来,中国所从事的田野发掘形成了巨大规模。《考古学报》和《文物》这两份杂志定期介绍中国的考古成果,只有在"文化大革命"期间中断了一段时间。然而,在1965—1969年间,中国的考古活动并未被减弱放缓,使人获得了意外收获。中国政府于1973年借助于由叶利世夫(V.Elisseef)和瓦松组织的一次展览的机会,向巴黎和英国公众介绍了这一切。

---

① 这部3卷本的目录动用了最先进实验室的分析。

② 《唐代的新石器文化》(1968年)、《佛教石窟寺》(1969年)、《中国博物馆的绘画》(1970年)。

这些发现涉及了中国的整个古代①。1966 年,在周口店又发现了"中国猿人"的头盖骨化石残片。1968—1971 年间,一批质量特别上乘的商代青铜器与玉器,都从安阳遗址中发掘出土了。陕西岐山县也提供了一批丰富的周代文物。自 1971 年以来,在长沙发现的文物,也证明了在战国时代楚国文明的神奇财富。大部分均完好无损的乐器、漆碗和彩色丝绸堆放在一起。那些直到当时尚不为人所知的遗址,却提示了极其丰富的物品。河北满城的汉墓发掘于 1968 年。它们对汉学研究来说,具有一种可与图特卡蒙(Toutkanhamon)对于埃及学同样的意义。这些墓葬中收藏的 2800 件文物,全部是艺术品、精心雕刻的错金博山炉或长信宫灯。两具死者遗体被包裹在金缕玉衣之中。雕刻在某些物品上的铭文,可以使人考证出在满城所埋葬的贵族的名字:中山靖王刘胜(薨逝于公元前 113 年)及其妻窦绾。在距长沙 4 公里的地方,马王堆一号汉墓埋葬着一具保存非常完好的女尸,一组 200 件漆器,特别是有一件代表天界和大地的丝绸彩幡,其中的人物正在祭祀或摆设宴席。这是绢画的最古样品。

(B)通史

将人文科学的新方法运用到汉学研究中,是一种近期的事。由一名法国人以真正近代的视野,所撰写的第一部中国通史,是由谢和耐(J.Gernet)教授于 1972 年推出的《中国社会史》一书。这部著作填补了一种大家很久以来就抱怨缺憾的空白,从而大幅度地更新了格鲁塞(R.Grousset,1885—1952 年)所从事的有关同一内容的工作。事实上,此类综合著作不会于 1950 年之前完成,因为它在很大程度上要归功于仅于数年来才问世的科研成果。

1950 年之前,汉学家们只能利用经典类史料(官修编年史、刊本文献),从而使他们的观点更具有一种过分依赖事件那表面肤浅的特征,不恰当地局限于与其他时代相比较而应优先关注某些时代。由此而使人们认为中国史只局限于宫廷史,仅仅是必须设法突出其意义的一系列事件。此外,这些史料之间的密切关系使人无法对它们作考证,因而有时又驱使汉学家们完全如同无名作家们一般,倾向于官方编年史。而官修编年史本身又是皇帝希望留给后人看的。汉学家首先是翻译家,史语知识应远远超越思辨学问。数年以来,却有一种反潮流倾向形成了汉学的特征。许多新资

① 请参阅《中国的考古新发现》,北京 1973 年版。

料又充实了传统史料。谢和耐教授已经指出,人们可以让这些死资料讲话,只不过是人们要善于询问它们而已。如此一来,经济和社会史最终获得了其贵族身份证。这一切都要归功于埃伯哈德(W.Eberhard,美国,《古代中国的地方文化》,莱敦1942—1944年)、白乐日(E.Balazs,《〈隋书·食货志〉译注》,莱敦1953年版;《天朝官吏制》,巴黎1967年版)、谢和耐(《中国5—10世纪的寺院经济》,河内1956年版)、何炳隶(《1368—1953年间的中国人口》,哈佛1952年版)。我们尚且不计其他许多由于篇幅所限而无法一一列举的人物与作品。

中国"漫长历史"的多个证据都逐渐地被确立了。我们现在可以更好地洞察该国南北方之间对立关系的重要性。政治传统造成这两个地区之间于宋代分隔开了。但从一开始起,这种传统就从未停止过制约中国大陆的历史。薛爱华(E.Schafer,美国,《萨乌尔罕的金桃,唐代外来物品研究》,伯克利1967年版)成为这种对立关系的杰出史学家,由此而产生的异国情调并不乏见。数年间,人们最终理解了中国人口的真正历史,这是由于贾永吉(M.Cartier)和魏丕信(P.Will,法国人)的著作。

那些集体项目也利用了国际资助,这些资助往往是完成重大任务的唯一出路。继《法宝义林》之后,此类工程中的第一项是由白乐日正式推出的宋史研究计划。他于1954年在达勒姆(Durham)第八届青年汉学家大会上提出了这项计划,于1966年又被慕尼黑的傅海波(H.Franke)和法国吴德明(Y.Hervouet,巴黎人),重新提出了其有关宋史研究书目及人物传记部分的编写。它包括一整套书,其中应出版一套宋代研究论著,从而提供有关一个非常辉煌但尚不为人太熟识时代的大批新资料。

中国历史分期是由白乐日等人重新划定的。白乐日第一个讲到,自汉末至隋(3—7世纪)之间,是中国的"中世纪"。伊懋可(G.-B.Elvin)于其《中国历史模式》(伦敦,1967年版)中,极力为中国历史勾勒出大致阶段,运用了自800年起直到1300年间,经济分期的那种今天已成为经典的理论。那种使中国历史阶段,与马克思主义的奴隶制—封建制—资本主义—社会主义的模式相吻合的愿望,自1950年起,在很长时间内始终是中国史学家们的最大关注点(董济民:《中国的历史轮廓》,北京1954年版),为此而只有政治追求了。日本汉学家内腾虎次郎(1914年)就采取了一种三段分期方法:古代止于汉。但这种分类法于1948年遭到了马克思主义汉学家们的反对。后者于1950年又遭到了宫崎市定的质疑,他认为中国历史

的主要接合点应定位于宋代。

英国最大的汉学家——剑桥大学教授李约瑟(J.Needham),在一个包括多名中国学家在内的研究组的帮助下,着手进行一项非常广泛的综合工程——《中国科学技术史》,于1952年启动(现已出版7卷)。他于其中统计了中国人自古以来的无数科学发明,同时又分析了它们与中国文明和思想的关系。这可能就是近代汉学的一项不朽工程,书中运用了一种特殊学识与一种卓越的综合意识相结合的方法。其中每一卷书都包括数百页的"参考书目"和"索引",从而使它们更容易被利用了。此外,李约瑟还于其近期用法文发表的多篇文章中,记录了经研究而激发他产生的想法(《中国科学与西方》,巴黎1973年版)。他于其中解释了,为什么中国曾在工艺方面令人震惊地先进于西方,最终却从文艺复兴时代起,被远远抛在后面了。

许多科研领域都等待着类似的综合研究。文学是一片辽阔的研究阵地。如桀溺(J.-P.Diény,法国)有关中国诗词的研究(《19首古诗》,巴黎1963年版),阿克尔(W.Acker)有关美学的研究(《有关唐代与前唐时代中国绘画的文献》,莱敦1954年版),高罗佩(R.van Gulik)有关中国日常生活的研究。高罗佩还是一部《古代中国的性生活,房中考》(巴黎1971年版)的作家。此外还有戴闻达(J.L.Duyvendak,荷兰人)、吴德明和鲁赫曼(R.Ruhlman,法国)和其他许多人,本处无法全部列举。同样,尽管有关中国艺术的著作有喜龙士(O.Siren,瑞典)、索珀(A.Soper)、高居翰(J.Cahill,美国)和毕梅雪(M.Pirazzoli,法国),但它在法国却显得较其他领域落后了。

3.中国思想与信仰

如果说法国文学在许多情况下,与美国与日本学校相比,已经丧失了许多地盘,那么法国在宗教领域中却又重新赢回了地盘。对于佛教研究,这要归功于戴密微;对于道教研究,则要归功于马伯乐的弟子们:石泰安(R.Stein)、康德谟(M.Kaltenmark)和白乐日。戴密微从1929年起,便由于他参与编写《法宝义林》脱颖而出。他发表了许多有关中国禅宗(《吐蕃僧诤记》,巴黎1952年版;《临济录》译注本,巴黎1972年版)的著作。其著作还涉及了其他内容,从社会学到文学,还有马可·波罗和汉学史。在法兰西学院继承了戴密微教席的石泰安,利用了马伯乐的教义,以研究中国人的精神心理结构(《远东的微缩景观,壶中九华》,1953年版)和原始道教。康德谟是道教文献的最杰出专家之一,他出版了《伏波者》(1948年),

这是对道教的一种神话—民俗内容的研究;《列仙传》(1953 年),此后便致力于"道"在太平教思想意识中的分量之研究。法兰西远东学院在台湾组织了一个工作组,它出版了对道教重要著作的一批检索(如《抱朴子》),同时还有为方便研究人员的任务而编制的对照表。苏远鸣(M.Soymié)和施舟人(K.Schipper)致力于民间宗教以及这种千年宗教现有形态的研究。现在,佛教已经变成了一门日本的专业。西方有关佛教传入中国的最新著作之一是许理和(E.Zürcher)的《佛教征服中国》,出版于 1959 年。从此之后,有关佛教的主要著作都是由京都大学出版的(如桥木欣五郎和菊池)。

中国哲学很难深入研究。直到 1950 年左右,汉学家们还排他性地倾向于研究那些强大的传统思潮(孔子、孟子、老子、庄子),同时也将那些不太著名的思想意识(法家),或者是更为模糊不清的思潮,诸如定期煽动从黄巾军到太平军之间的人民大起义的诸说混合论,都被暂时搁置一旁而不予理会。中国人中最著名的综合性的论著是北京大学教授冯友兰的那部《中国哲学史》。此著于今天又由汪德迈(L.Vandermeersch,法国人)、戴闻达(J.L.Duyvendak,荷兰人)和瓦松(B.Watson,美国人)有关法家、廖文魁 W.Lio 有关毛泽东主义和刘子健(J.Liu)有关理学的研究所补充。韦利(A.Waley,英国人)指出了萨满教在古代信仰中所占的分量,从而把中国重新纳入到了西伯利亚—亚洲那最广阔的背景中了,而人们过去都会频繁地忘记中国也是这个大范畴的组成部分。中国人的思想现在显得如同一个复杂的整体,既接近又远离我们西方的思想。我们可以更好地衡量其异国情调,同时又从中觉察到了与此有关的实用主义的逻辑和方式。中国的认识论仍不为人所熟知,因为汉学家们仍然倾向于从一种严格史学家的角度来接触中国思想。这可能就会证明,在目前的情况下,我们的科研尚未达到其充分的成熟程度。

中国人民并未忽视其文化的历史。"文化大革命"之后,在北京出版的第一部科学著作是郭沫若的《李白与杜甫》(1971 年),书中对大诗人李白(701—762 年)发动了激烈的指责,而过去却奉李白为人民诗人。相反,杜甫却又重新受宠。这清楚地说明了一种纯政治考量的汉学所面临的一种怪癖,因为这种汉学仅想在历史中寻找证明现在的证据。

(三)对当代中国的研究

1.汉学与政治

1950年之前,只有很少的汉学家将其科研确定为以中国现实为中心。"中国"变成了"古老"的同义词。人们也可能应将此视为一种摆脱现实的愿望。因为在现实中,西方已不再是法官,而是现实的组成部分。近代中国曾被抛弃给军人、外交官和记者们了。这就是为什么西方的中国历史教科书,面对由1949年的革命而引起的无数问题,却突然间无言以对了①。大部分美国汉学家长期以来都相信,将会在毛泽东与国民党人之间出现调和。因为这些人错估了共产党人的力量。自从共产党人取得政权之后,便产生了一种突变性影响。此外,汉学经历了最大发展高潮的两个国家,便是美国和日本。但它们却一度成为当代中国首屈一指的敌人。

非常奇怪,冷战丝毫未能伤害日本和美国学者们的汉学活动。研究中国、分析它并证明其中运转的微妙齿轮,这一切就如同在17世纪一样,变成了亚洲任何政治战略的先决条件。所以,随着中国的战略利害焦点重要性的增加,研究近代中国,在美国取得了一种巨大发展。当中国共产党人执政不久,由美国民主党政权发表的"白皮书"《美国与中国的关系》(华盛顿1949年版),始终是理解中国革命的主要文献。

我们可以在中国对外闭关自守与1945年以来的汉学发展高潮之间,确立一种相互承袭的关系。这种现象是很容易通过西方人对中国的好奇心来解释的,而这种好奇心又特别由于中国领导人煞费苦心地维持的神秘气氛进一步加剧了。一旦当这样一种机制在"文化大革命"中再次运行时,有关这场运动的著作就会日益增多,提出了许多论点,但它们于数月之后却被林彪事件推翻了。"于现场"写中国史,在当时却变成了一种根本无法完成的任务。

中国与苏联的逐渐决裂,当然会使摩尼教的观点(善恶二元论)遭到质疑。毛泽东的共产主义摆脱了莫斯科,再无法与苏联的共产主义全面结合了。中国的道路,在显示了其新奇特征的同时,也由此而值得人们认真

---

① 请参阅谢诺(J.Chesneaux):《中国当代史的研究前景》,载《东方学报》,1963年,第31卷,第310—320页。

地对它感兴趣。这就是为什么研究当代中国在今日也形成了一种风气。

当然,解释并非是作出判断。但在该项内容上追求公正性,则属于根本不可能实现的幻想(乌托邦)。把当代汉学政治化则是由多种原因造成的。这首先是由于其人员队伍:相当数量的汉学家都是中国难民;或者是因对斯大林主义失望的马克思主义知识分子,因为他们认为中国的道路是真正的革命的表率。但更重要的却在于其目的本身:中国的经验仍由其捍卫者或诋毁者而在继续,又往往都是最激进的。一种红色中国的形象,正准备吞噬西方。它直到50年代都是由宣传仔细维持着,今天已经不大令人信服了。中国与外国关系的正常化以及它进入联合国,都大幅度地减轻了它的论战激情。如此一来,美国汉学也逐渐地摆脱了朝鲜战争强加给它的战略迫切性。客观性应成为所追求的目标。但那些声称已经达到这种目的的人,往往正是离这种目标最远的人。在此情况下,汉学家们受到了比论战家们更好的武装,但世人也并不禁止他们论战。论战始终是丰富知识的一种源泉。

2.从哪里观察中国

近代欧洲的中国专家们拥有的信息手段,要远比日本学家们少得多,也就是说他们不拥有有关问题的全部资料。中国自"文化大革命"之后的重新对外开放,可以使外国专家们在中国居住了。但我们还必须等待很长时间,才能使在当地从事的科研工作,如同在前一个世纪那样发展。此外,居住在北京的观察家们,有时也会对于中国国内形势的发展所知甚少,这是由于缺乏必要的时间与空间。事实上,香港和台湾始终是观察人民中国的得天独厚的桥头堡,许多专门研究机构都在那些仔细观察中国的地平线。

在香港,所有的政治倾向都有自己的代理人,这块英国殖民地的报刊大部分都用中文刊印,提供有关中国内地的形势的信息①,同时又表达了某些差异很大的观点。每年都有数千名大陆难民到达这块英国的殖民地,从而得以解释清楚他们出自其中的那个省(最多的是广东省)的形势,即使对他们提供的资料必须采取高度谨慎小心的态度也罢。同样,对于前往中国内地探亲的香港华人的情况也如此。中国的几乎全部外贸都过境香

① 属于共产党人的报纸有《大公报》和《文汇报》,属于中间派的报纸有《明报》《天天日报》,属于右翼的(亲国民党的)有《公声日报》和《星岛日报》。

港,银行组织也提供经济数据和具体数字。这都是造成香港变成时刻都注意各种消息的"中国哨兵"的首选地盘的某些因素。其中的某些人在寻找轰动一时的新闻,并且毫不犹豫地从中排除那些最不可靠的因素。其他人相反却拥有特殊的手段,并且完成了一种只有很少汉学家才使用的信息资料性著作。

在可信的"中国哨兵"中,名居前茅者,则是美国驻香港总领事馆,它吸收了数量相当可观的一批专家(尤其是来自上海的难民)。领事馆领导机构的人员表现出了很大的自由和某种程度的独立性。当时任美国驻港总领事的惠廷(A.S.Whiting)毫不犹豫地批评了约翰逊总统在越南战争中的逐步升级政策。当时有《当前实况》及以有关中国新闻界的杂志(《中国大际新闻统览》和《中国大陆杂志选登》),它们形成了一整套第一流的研究资料。附属英国外交部的地区情报部,自1953年起便出版了《中国新简报》,然后又出版了《中国总论》和《中国记录》。这些秘密出版物却在那些大汉学中心中发行,人们在那里可以发现乱无秩序地堆积着对中国政治的分析和新闻。自从这两个国家之间互换大使(1972年)以来,这些出版物又采取了一种更为有分寸的谨慎语气①。最后,英国BBC广播公司又在《远东广播界简讯》中公布了中国各省广播《播音记录整理》,这是有关中国各省逐日记录的日常生活与形势的资料信息库。从事人民中国研究的最重要的大学机构,便是于1951年创建的科学研究所联合会。它拥有一座图书馆、一座显微胶卷档案馆和一处人物传记机构。它还出版了一套《中国共产党人物传》,其有3000多个人物的传记,是定期出版的。科学研究所联合会同样还赞助出版了一套当地历史文集。其年刊《共产主义的中国》是一种很详细的年鉴。

在台湾,专门研究中国共产主义问题的研究所,出版了中国共产主义《年报》,还有一个月刊《中国共产主义研究》。大家可以于其中看到有关北京政治的深刻论文。国际关系研究所于1970年组织了首届有关人民中国的中美学术讨论会。其学报是《出路与研究》,出版了一部传记词典(《中国共产党人人物传》,1967年)。它们都是全世界范围内发行,因为它们是用英文出版的。台湾与大陆政治性的根本分歧,不会使台湾汉学界一

① 1966年,这些杂志中有一些,却费尽心机地扩大到了传播由"文化大革命"中犯下的暴力行为方面了。

叶障目。那些使观察家们失去了准确信息,那些被散布的错误或具有倾向性的信息资料,始终为边缘性的。这一切都能使人识破它们。

3.重大内容和研究方法

(A)史料的发表

直到1950年,中国长年的内战,使人无法将一批数量庞大的中国历史文献加以整理,其中有一小部分被国民党人于1949年运往了台湾。一项对它们重新分类并发表它们的浩大工程,显示了使史学家们利用现存档案的必要性。在人民中国,中国科学院的近代史研究所于1955年年初始出版12大卷有关鸦片战争、太平天国起义、回民起义、中国北方农民的游击战、法—中战争(1884—1885年)、中日战争(1894—1895年)、1898年的变法运动、义和团暴动、辛亥革命、北洋军阀、反对中国参与世界大战的社会骚乱、1919年的五四运动①等方面的档案文献。另外一套文献涉及了中国工人运动、工会和政党的历史。

在中国,迷恋于当代史或近代史,则是一种很近期的现象,因为它是毛泽东式革命的后果。中国建造了多个历史博物馆和纪念馆(南京的太平天国纪念馆、广州的孙中山纪念馆、南昌的八一起义纪念馆),再加上于农民和工厂开展的具有鲜明历史特征的政治教育,从而促长了这种兴趣。历史变成了人民之事。史学家何干之的《中国革命的小历史》(1959年)在北京书店里获得了巨大成功。

台湾的"中央研究院近代史研究所"着手编纂了涉及近代中国的西方观念、中日关系(1911—1926年)、传教士(1879—1888年)和中苏关系的档案。过去设立在南京的中研院史语所出版了有关南京临时政府(1912—1928年)、广州革命政府(1937年)、中日战争(直到1945年)的档案集。此外,这个机构还重组了台湾的档案,并着手编写一部卷帙浩大的民国史。

我们于这些不同的项目中,还应该再加上美国人的论著,如康普顿(B. Compton)的《毛泽东的中国,改革派文献》(1952年,西雅图版)、费正清(J. K.Fairbank)和刘广京(K.C.Liu)合著的《近代中国,中文著作书目指南》(哈佛大学1950年版)、韦威庭(M.Wilbur)的《有关中国的共产主义、民族主义和苏联顾问的文件汇编,1818—1927年》和梅谷(F.Michael)的《太平

① 谢诺(J.Chesneaux):《人民中国的近代和当代史著作》,载《史学杂志》,1956年,第273—282页。

军起义,历史和文献》(1966 年)。此外还有些法文著作,如谢诺的《中国的工会》(1964 年),它可以使中国的史学家们最终得以根据档案和第一手资料工作了。此类发表历史资料的做法也扩大到了最近的即时史,也就是"文化大革命"和林彪事件的研究中了。那些诸如《北京周报》和《中国文学》一类的期刊,也发表了新闻大文章的节录或当时正流行的理论文献。通过所有语言,都可以接触到毛泽东的著作。毛泽东的许多未刊文献也被在台湾的汉学家们所汇辑成卷(1968—1969 年)。同一年,在香港还出版了刘少奇的文集,竹内实教授正在继续出版毛泽东主席著作全集。

(B)从民国到大革命时期

大革命之前的中国的历史可能最令人感到陌生,对它的研究也最不算时髦。有关这个时代的著作数量与对"文化大革命"无数记述之间的比较,便清楚地说明了应称之为一种"受冷遇"的现象。然而,中国大革命的许多方面都只能参照民国而得以解释。邓嗣禹的重要著作以及费正清那部《中国对西方的反应》(剑桥大学,玛萨诸塞州,1954 年),以文献为支持,陈述了中国自 1839 年以来,面对帝国主义和殖民主义而作出的反应。事实上,人们不能在不考虑欧洲在亚洲之影响的情况下,来撰写中国历史。1911 年的共和运动,由于过去未刊文献的出版,现在可以更好地作出界定了。西方在这些事件中的分量是不容忽视的。在文学方面(卢瓦:《墙头的芦苇》,巴黎 1971 年),在以工会方式组织劳工方面(谢诺:《中国的工人运动,1919—1927 年》,巴黎 1962 年)都有建树。朱策纵有关 1919 年五四运动的研究(《五四运动》,哈佛大学 1960 年)使人超越了对这次爱国主义大爆发的纯事件的意识,它是由于盟国宣布将德国在山东的原租借地转让给日本,而不是归还于中国而挑起的。这个明显具有时空局限性的插曲,现在已被视为"近代中国"与"现代中国"的一个主要交替期。民国时代和国民党的中心人物动摇了西方的枷锁,此人就是孙逸仙。他成了多部著作的研究对象。其中应该首推沙曼(L.Sharman)的《孙逸仙的生平及其作用》(伦敦 1933 年版)和希芬(H.Schiffin):《孙逸仙及中国革命的起源》(伯克利 1968 年版),书中都强调了孙逸仙这个人物那"实用主义者和现实主义者"的一面,其行动比其理论所占的分量要大得多。

自从中国共产党创建之日(1921 年)起,该党与国民党和共产国际的关系,便形成了一系列重大事件,并导致了许多互相矛盾的著作。从此之后,已经成为经典的一部论著是伊罗生(H.Isaacs)的《中国革命的悲剧》,

撰写于1938年,此后又经重大修改而再版①。它成了第一部被牵涉进那中共与共产国际论战中的最早著作之一。其作者是托洛茨基的崇拜者,对于中国领导人的策略提出了强烈质疑。因为在他的眼中看来,中共领导人过分依赖苏联的共产主义了。近期,有关中国共产党史的专家纪亚玛(J. Guillermaz)、健一或哈里森(J.P.Harrison),从意识形态的束缚中摆脱了出来,因为这些束缚有时也会导致类似伊罗生的某些过分偏激的论点。鉴于此,史华兹(B.Schwartz)推出了名著《中国共产党和毛泽东的兴起》(剑桥大学,玛萨诸塞州,1951年)。他是研究中国共产主义的最好史学家,澄清了共产国际与中国革命者之间复杂的关系,开创了一种更加摆脱了政治论战束缚的科研风格,使科学关注始终居于前列。

(C)毛泽东与中国共产党

大家已经感觉到了,毛泽东这个人物促产了许多著作和许多辩论。汉学家于此面对着在很容易理解的毛泽东思想,与特别难以估量的中国革命策略之间的扭曲,因为实际上存在的力量之真正比例关系很难为人所熟知。对毛泽东思想的总结只能在毛泽东的继承人的名字为人所知时,方为可行。此外,思想与行为是密不可分的。我们在不评估一方对另一方的影响时,就很难解释其中之一。这就是为什么那些能最好地接近毛泽东的人,首先是那些能够密切追随他的人,如美国记者斯诺(Snow)。斯诺所写的报告共计有《红星照耀下的中国》(纽约1944年)《今日红色中国》(纽约1962年)或《漫长的革命》(纽约1972年)等,这些著作都远远地超越了新闻工作者的范畴,具有一种无法取代的史料价值。萧氏两兄弟都认识毛泽东,并且写了两部有关毛泽东的完全相反的著作。萧三是共产党人,他于其《毛泽东,幼年和青年》(孟买1953年)中,介绍了青年毛泽东的开始阶段,采用了一种与强烈反对共产主义的萧玉完全不同的语调(《毛泽东与第一平民》,1959年)。仅仅是在很近期内,毛泽东的传记才停止了不顾历史事实地一味指责他或歌颂他的风格。帕洛奇霍尔瓦德(C.Paloczi-Horvath)的《毛泽东,蓝蚂蚁们的皇帝》,伦敦1962年),是当时最完整的一部毛泽东传,其中却未指名地利用了专家们的著作,同时又使人相信作者是使用第一手资料,以支持一种对毛泽东主义很敌视的论证。

今天,为了避免使一部著作缺乏完全文献支持的文风,毛泽东的传记

① 这部论著被译成了法文,其书名为《中国革命的悲剧》,1967年版。

作家们都变成了毛泽东思想的诠释者。这位中国领导人的政治新颖特征，早在1960年，就被魏特夫提出了强烈质疑。魏特夫指责毛泽东在一个农业国家，“于细节上略作修改”地执行列宁的革命模式。施拉姆(S.Schram)于1963年介绍了毛泽东的主要文章并对它们作了分析。他的著作出版适得其时，因为他更新了由陈伯达之类人物对列宁主义所作的平庸的诠释(《毛泽东有关中国革命的理论》，北京1953年)，或者是由科罗蒂—彼塞尔(E.Collotti-Pischel)所作的更为出色和更具托洛茨基思想倾向的解释(《中国革命的意识形态起源》，都灵1958年)。更近期的则是陈志让(J.Chen)的《毛泽东的论文、文集和书目》(牛津1970年)，它使用了于1969年在台湾出版的这位中共主席的未刊论文。

中国共产党的历史与毛泽东的历史是不可分割地联系在一起的。自1968年以来，中共历史的著作已经取得了巨大的发展。人们已经远离了当时使勃兰特(Brandt)、史华兹(Schwartz)、费正清(《中国共产主义的历史文献》，哈佛1952年。他们都坚持认为中共是一个独立于莫斯科的政党)与萧德亮(《中国共产党内的权力关系》，西雅图1962年，他希望证明毛泽东事实上是莫斯科的人)之间处于对立的那些辩论了，纪雅玛(J.Guillermaz)的《中国共产党的历史，1921—1949年》，巴黎1968年；《执政的中国共产党》，巴黎1972年；哈里森(J.P.Harrison)：《夺取权力的长征，中国共产党的历史，1921—1972年》(纽约1972年)，都利用中文史料和人民中国史学家们的丰富作品，最终写出了中国共产党的真正历史。在意识形态与实践之间确立的真正联系，现在已使大家更为清楚了，这是由于史华兹(《共产主义和动荡中的中国意识形态》，剑桥大学，玛萨诸塞州1968年)、熊珂(J.Xing，《意识形态与实践，中国共产主义的发展》，纽约1970年)、白鲁恂(《中国政治家们的思想》，剑桥大学，玛萨诸塞州，1968年版)的著作。支持和反对毛泽东思想的两派之间论战的缓和，始终为近10年来毛泽东思想历史著作的主要特征。

(D)社会主义建设：经济与社会

在这个领域是很难触及准确的数字数据，但它又是美国汉学界最中意的领域。数部法文著作形成了研究当代中国社会的优秀入门书。贝特尔海姆(C.Bettelheim)、查里埃尔(J.Charrière)和马尔奇西奥(H.Marchisio)的短编论著《在中国建设社会主义》(巴黎1965年)，尽管在有关数据方面已经略显过时，但仍是中国经济的最佳经济综合论著。我们可以从中再增加

佩泽—马萨布昂(J.Pezeu-Massabuan)的地理教科书(1970年),其形式比布坎南(K.Bukanan)的历史地理大纲(《中国大地的变化》,伦敦1970年)更为经典,却不太具有新颖特征①,它强调了中国经济的根本特征:农业所占据的最重要位置应上溯到其历史起源时代。有关中国的农产品问题,现在已经有多篇论文互相对峙。一部集体著作《共产党中国的经济动向》(爱丁堡1968年),是在埃克斯坦(A.Eckstein)的主持下写成的,其重点被置于中国于20世纪50年代的农业相对停止发展上了,这是由于加快了工业增长。这种政策继"大跃进"失败之后,又遭到了质疑。其他的研究论文则以一种更为传统的形式,试图在评估农业产量的同时,又分析了资本形成的机制(赵冈:《共产党中国的农业生产,1945—1965年》,伦敦1970年;施兰:《中国农业的发展,1950—1959年》,新德里1960年)。数年以来,社会学助了汉学家们一臂之力。事实上,当时已经出现了有关特定地区的,甚至是有关唯一一个村庄的专论。其模式便是米达尔(J.Myrdal)的《人民中国的一个村庄》,巴黎1964年)和欣顿(W.Hinton),《翻身,中国农村革命文献》,纽约1966年)②。它们均如同那些内容广泛的综合性著作一样,有助于编写人民中国的历史。

随着毛泽东思想的发展,中国工业也获得了新起点。在此问题上,又一次出现了仅由政治理论,才可以解释中国工业的环境性和结构性特征的现象(郑竹园:《共产党中国的经济,1949—1962年》,纽约1963年)。经济学家陈迺润(N.Cheng)和盖伦森于其《中国经济与共产主义》(芝加哥,1969年)抛出了一种理论。据此认为,中国必须于3种模式之间进行选择:苏联模式、印度模式和成长模式。这后一种模式使意识形态和社会学方面的强制(人口的增长等方面)互相调和起来了。我们更为熟悉预算机制、资本和价格的形成以及劳工大众的增加等问题。豪(C.Howe)在《近代中国的工资模式与工资政策,1919—1972年》(剑桥,玛萨诸塞州,1972年)中,经过计算,认为中国人的工资于1952—1972年间每年增长近2%。日本人宫崎忠夫(《中国大陆的竞争与财税制度》,1966年),其后是萧公海(K.H.Xiao):《共产党中国的货币与货币保险》,纽约1971年)突出了货币在中国的作用,这种作用直到当时尚未被准确地定性,故而出现了任意性

① 此书译作法文后,其书名为《中国的地域》,巴黎1973年版。

② 此书于1970年被译作法文。

地确定行情,可以使之取代资本收益和低微投资的不足。货币有时可以被用于重新推动经济的发展。

将现代的方法运用到中国经济之中,还会遇到统计资料的缺乏,而许多专家们都在竭尽全力地分析这些资料(张万红和殷一章:《中国大陆的经济统计,1949—1957 年》,剑桥,玛萨诸塞州,1960 年;沙川:《大陆中国的国家所得税与资本的生成,对官方统计的研究》,东京 1965 年)。德莱纳(J.Deleyne)的《中国经济》(巴黎 1971 年)和芒古伊(M.Menguy)的《中国经济》(巴黎 1970 年,收入《我知道什么?》丛书第 1102 种),都概括了有关人民中国经济的多部汉学著作。最后,在多种专业杂志中,其最重要者是《远东经济评论》,是于香港出版的周刊。它定期地以统计资料为依据,总结有关中国的经济形势。

中国社会显得越来越不像一个一成不变的和铁板一块的整体了。对于汉学家们来说,它已变成了一片实际上是无限的研究阵地。中国的人口史尚有待于去研究。其中已成为经典性的论著有何炳隶的《中国人口研究,1368—1953 年》(剑桥大学,玛萨诸塞州,1959 年),它仅涉及当代。在中国大陆上共同居住的民族之复杂性,引起了汉学界对其中每个民族的研究,特别是由于中央政府很关心保持少数民族文化的独立性。在宗教领域,有关中国无神论的陈词滥调,已经由韦尔奇(CH.Welch)在《佛教和毛泽东》(伦敦 1972 年)和布什(R.C.Bush)于《共产党中国的宗教》(1970 年)提出了质疑。某些很新颖并似乎充满前途的研究项目于近期出现,补充了一种已经很完整的综览。

在那些最佳项目中,我们可以提到桀溺(J.-P.Dièny)先生有关儿童的书籍(《世界是我们的》,巴黎 1970 年)和钱志豪的《人民中国的高等教育与科学研究》(1972 年)。最后是韩素音的《受伤的树,一朵死去花》。它们均没有社会学研究的抱负,却以与《人类命运》相同的名义,成为最佳接触中国社会的手段,因为中国社会在许多方面仍使我们感到惊奇。

(E)"文化革命"

汉学家们在文化革命尚未结束的时候,就已经开始撰写文化革命的历史了。除了为尽快地确定各种事件那很容易解释的愿望之外,我们还应从中看到迅速总结中国历史上的一个含糊阶段的必要性。如果不撰写一部著作,那么这就是一项根本无法完成的任务。如此一来,历史事件和历史著作是在相距几个月的间隔中相继出现的。随着中国领导人揭示出的政

治结局,历史有时会出来否认历史著作。继红卫兵的第一轮攻击(1966年)过去刚刚两年之后,便出版了最早叙述"文化大革命"的书籍。

《一个苏联人眼中的文化大革命》(巴黎1968年),是有关"文化大革命"内容的最早法文研究论著之一。这项内容确实要谨慎地去作,因为人们根本无法预料到这场当时尚在发动中的"文化大革命"的真实结局。相反,亨特(N.Hunter)著有《上海日记,文化革命亲眼目睹记》(纽约1968年),他当时尚在上海任教。这是一部逐日记载"文化大革命"的历史,其中充斥着作者的精辟札记和亲历细节,作者于其书中毫不掩饰他对中国人的好感。对于革命的大部分详细记述,都是在北京任职的记者和外交官们的记述,或者是出自当时曾在中国居住过的观察家们。这就是为什么记述的准确性和直接报告,都要比政治分析重要得多,因为那些政治分析往往在时空范围内缺乏回旋的余地。

香港的联合研究院自1968年出版《文化大革命文献,1966—1967年》以来,便使人们在思想上对文化革命的看法大大地明朗了。

从1970年起,形势便变得可以根据其真实价值而评价在红卫兵和军队、林彪派的极左分子和周恩来的温和派之间的力量的比重了。朵比耶(J.Daubier)的《中国无产阶级文化大革命的历史》(1970年)和埃斯曼(J.Esmein)的《文化革命》(1970年)是两部代表作,前者比后者更倾向于支持这场运动,从而为这场文化革命提供了一种涉面很广泛的和文献很充实的概貌。他由此而对以往对文化革命的那些略显狭隘的分析提出了质疑,因为过去那些分析过分局限在它破坏艺术文物并且是中苏冲突的后果方面了。详见布卢姆(G.Blum):《中国的文化革命,1965—1967年》,法兰克福1968年版。汉学界还曾有人认为,毛泽东是文化革命的唯一推动者,详见《中国共产主义的危机,毛泽东思想与文化革命》,由格赖(J.Gray)和卡温迪斯(P.Cavendish)联袂推出,纽约1968年版。红卫兵们的证据又补充了由新闻界以另外一种不同的形象所介绍的这一切。我们有时可能会怀疑由那些秘密经由香港的匿名人士所写游记的真实性。诸如曾经受到两名美国大学生追问的戴小爱(《红卫戴小爱的政治传记》,纽约1971年)那样,他追述了青年人在北京大聚会以及在1967年夺权之后幻想的毁灭。另外一个匿名人耿林,他于其《红卫兵,从学校的孩子到毛泽东的"小将"》(伦敦1972年)中,追述了他在福建的红卫兵活动,在批判其老师之后,便突然间被提拔到党委书记位置上。福克玛(D.Fokkema)撰写了一部《有关

北京的报告,西方外交官在文化革命中的观察》(伦敦 1972 年),此人是荷兰的外交官。他强调了 1967 年夏季的封闭。这个时间正好与建立新的革命委员会的时间相吻合,革命委员会奉命负责监督年青一代的越轨行为。这部书的作者是以一种很人道的面貌来介绍年轻一代的,并附有红卫兵们那扣人心弦的图片,从而向外国人介绍了他的希望:某一天能加入共产党;或者是由于生活而疲劳至极,从而倚一名外交官的臂膀而入睡。

有关"文化大革命"的最杰出论著之一,始终是一位专长于绘画和古典文学的汉学家的著作,他却隐身于西蒙·利斯(Simon Leys)的笔名之后。这部书也令人非常奇怪地被称为《毛泽东主席的新衣》(巴黎 1971 年)。尽管这部严肃的著作具有诽谤性抨击文的特征,其本愿恰恰就在于讽刺"阿谀奉承毛主义的愚昧者"。但它是一种以红卫兵报刊以及许多官方文件为基础的谨慎的研究论著。利斯先生证明,昨天的中国知识,对于今天中国史学家具有很大的帮助①。

最后,大部分汉学杂志都用专刊号来论述"文化大革命"。其他那些不太专门的期刊,诸如《计划》等,都用一本叫作《中国站起来了》的小册子(第 40 期),来作同样的研究。毛泽东式革命的任何插曲和片段,从未激起一种如此的文学狂热。中国的现实始终会使西方带有偏见性地感兴趣。但一名记者却很难再兼汉学家的身份,或者是相反,汉学家也很难再兼任记者了。今天,中国共产党第 10 次代表大会最终完成了文化革命大幕落下的时代,使"文化大革命"进入了历史,并且变成一片广阔的研究阵地,那里的一切或者是几乎一切都有待于去研究。但是,批林批孔运动和毛泽东的继承人问题都使红卫兵黯然失色了。对邓小平那戏剧性的平反和某些人的失势,都对极左派的选择提出了质疑,而极左派于 1966 年似乎已取得了全胜。同样内容的文章、书籍和学术讨论会都不失时机地问世了。

(F)现实与前景

中国的不同命运始终都会使世界感到惊讶。它从一个封建国家,仅在几十年中,便过渡成了革命国家的先锋。中国已变成了世界第三大国,其未来首先会使两个超级大国感到关注。但更正确地说,所有人都坚信,它必会不断地在战略上施加更加重大的影响,并且会成为世界的未来。这就是为什么中国的未来前景会在汉学中占有一席之地,而汉学本身却又由于

① 利斯刚刚(1974 年 12 月)出版了一部《中国的影子》,这是他在中国居住 6 个月的日记。

其本性而处于具有历史特征科研的对立面。

反华宣传曾预计会有数百万好战的中国人潮涌向西方。直到1960年,这种观点仍很活跃。这就说明了已失去了对现实的任何敏感性的未来派们挖空心思的编造。当代中国的史学著作只拥有很少几部带有预言性的著作。因为从其整体上讲,那些曾预言中国人的天灾、混乱和灾难的作家们,都从事着被人称为"穷人的汉学",它最容易在那些于中国只能看到从事无法预料行为的巨大蚁群的人中,造成令人欢快的战栗。

有一件很有意义的事,贝尔登(J.Belden)的书《中国震撼世界》(1949年),曾先于其他人而预言中国革命现象的重要意义,最终却受到了很冷淡的欢迎。因为当时任何人都不相信共产党人会胜利。相反,吉兰(R.Guillain)的书《在中国的30年中》(1965年),却变成了一部畅销书。最近,金兵和布洛德(D.Blood)于其《法定继承人》(伦敦1973年)中,已经预感到了最近召开的中共第10次代表大会是周恩来和温和派的胜利,它批准了由地区军队司令们支持的精英们地位的上升。那么,大家对于1974年1月间军队的广泛改组又作何感想呢?这些不确定因素似乎并未伤害到大众对中国的兴趣,它们相反却似乎更增长了这种兴趣。近期问世的有关中国现实的大量论著都受到了颇具好感的欢迎。卡洛尔(K.S.Karol)的《中国的第2次革命》,特别是佩雷菲特(Peyrefitte)于1973年出版的《当中国醒来的时候》,都取得了很大成功。大众对中国的兴趣成了汉学生命力的条件。法国需要汉学。

五、结　　语

中国依然长期地使西方入迷。初看起来,人们可能会想象,研究近代中国将会越来越多地消耗经费和科研人员;古代中国却如同绘画对于宋代的文人一样,仅仅涉及一批精英。如果到达这一步,那将是一种严重的错误。在此情况下,谁还怀疑过去与现在都仅仅是一个整体的组成部分,为了理解和解释这个整体,则必须从全局来感知中国。汉学研究的发展高潮将来会依然与大众对于中国事件的兴趣相联系,其中的一项标志便是那些决定学习汉语的人数日益增多。从汉语将在中学讲授的那天起,法国汉学便会改变较日本和美国的落后地位,重新恢复它直到1950年曾经占据过的位置。

大家将来可能会预感到,汉学家们的任务绝不会轻松。他们面对一个范围轮廓不太明确的巨大的谜,其形象已遭到了距离、时间和偏见的歪曲。总而言之,我们必须理清一团双重的绞线乱团:内纬线之乱团——汉学家的意图和中国的真相;围绕着错误观念和无关紧要的方向之绞线乱团,后者掩饰了真相并深受那些认为中国只有蹩脚劣货的人所钟爱。这里是指通过《梦想和蓝色莲花》之后而发现人类的命运,从傅满珠的连环画《一个中国人在中国的患难》中看到中国的官吏们。

汉学家干预社会,除了几个特殊情况之外,似乎曾是一条基本规则。利玛窦为证明孔子的圣洁而坚持不懈,这种精神在批孔运动如火如荼开展的时候,捍卫或批评毛泽东的人中又重新出现了。

中国会使人产生激情,同样也会使人入迷。这可能是由于它的命运始终会对我们的命运施加更大的影响。

参 考 书 目

1.H.Cordier,Bibliotheca sinica,Paris,1902-1924.
考狄:《中国书目》,巴黎 1902—1924 年版。

2.S.Couling,Encyclopedia sinica,Londres,1917.
库寿龄:《中国百科全书》,伦敦 1917 年版。

3.Tung Li Yuan,China in Western literature,New Haven,1958.
袁同礼:《西方文献中的中国》,纽黑文,1958 年版。

4.Ssu-Yu Teng,An annoted bibliography of selected chinese reference works,Harvard,1950.
邓嗣禹:《中国参考书目题解选》,哈佛 1950 年版。

5.H.Maspero,La Sinologie,Paris,Société asiatique,Le livre du centenaire,1922.
马伯乐:《汉学》,巴黎亚细亚学会,1922 年,亚细亚学会百周年纪念文集。

6.H.Cordier,L'Asie orientale et les étedes chinoises,Mélanges d'histoire,Paris,1908.
考狄:《中亚与汉学研究》,载《历史论文集》,巴黎 1908 年版。

7.P.Demiéville,Aperçu historique des études sinologiques en France,Acta asiatica,1966,No.11.
戴密微:《法国汉学研究史》,载《东方学报》,1966 年,第 11 期。

8.R.Dawson,The Chinese chameleon,an analysis of european conception of chinese civilisation,Londres,1967.
道森:《中国的变色龙,对欧洲中国文明观的剖析》,伦敦 1967 年版。

9.M.Soymié,Les études chinoises (France),Journal asiatique,1973,No.261.
苏远鸣:《汉学研究(法国)》,载《亚细亚学报》,1973年,第261卷。
10.A.Fujieda et W.Fairbank,The current trends in Japanese studies of China,Far Eastern Quarterly,1953,No.XIII.
滕枝晃和费正清:《日本汉学研究的倾向潮》,载《远东季刊》,1953年,第13卷。
11.J.L.Duyvendak,Early chinese studies in Holland,T'oung Pao,1936,No.32.
戴闻达:《荷兰的古代中国研究》,载《通报》,1936年,第32卷。
12.H.Cordíer,Les études chinoises sous la Révolution et L'Empire,T'oung Pao,1918-1919,No.19.
考狄:《大革命时代和帝国时代的汉学研究》,载《通报》,1918—1919年,第19卷。
13.P.Demiéville,L'E.F.E.O.et la sinologie,B.E.F.E.O.,1921.No.1.
戴密微:《法兰西远东学院与汉学研究》,载《法兰西远东学院学报》,1921年,第1期。
14.A.Castel,Le début des études sinologiques anglaise,France-Asie,1961.No.169.
卡斯特勒:《英国汉学研究的肇始》,载《法国—亚洲》,1961年,第169卷。
15.D.Leslie et J.Davidson,Author catalogue of Western sinologists,Canberra,1966.
李渡南与达维松:《西方汉学家名录》,堪佩拉1966年版。
16.F.Aubin,Travaux et tendances de la sinologie soviétique récente,T'oung Pao,1972,No.58.
鄂法兰:《近期苏联汉学的著作与倾向》,载《通报》,1972年,第58卷。

本参考书目并不追求全面完整。读者们在阅读主要学者们的"讣告"时,还会发现有关汉学和汉学家们的其他内容。这些"讣告"都发表于《通报》或《远东季刊》。另外还有许多对主要汉学著作的书评,它们都被发表于那些重要汉学杂志的书评专栏中。

(译自巴黎1975年出版的《我知道什么?》丛书第1610号,《汉学》)

法国汉学研究史[1]

一、16—18 世纪

对于一个西方东方学者来说,要在东方人面前谈论东方学是极为尴尬的,因为他本来应向东方人学习这一切。所以我觉得最好是向你们介绍一下我国汉学研究的发展方式,而这恰恰又正好是我的专业。浏览法国汉学研究的历史、了解法国是如何和为什么对中国产生兴趣,这对于你们或许还有点裨益。我将从开头直讲到当代,不过我排除了现实,因为我将避免提及那些尚健在的人。由于缺少必要的回旋余地,所以他们也就不能作为历史考察的对象。在本篇概述中,肯定有许多难下定论和遗漏的地方。因为汉学史是一门特殊的学科,它需要广博的知识和精深的研究,而这恰恰不是我力所能及的。我为此要预先请求诸位予以谅解[2]。

人们常说,西方的汉学是由法国人创立的。如果人们把汉学理解为对中国的学术研究,那么这种说法就是正确的(我准备即使不是专一地,也是主要地局限于汉学的这个方面)。在有关欧洲全面研究中国文明的知识问题上,法国的先驱则是它的南方邻国:葡萄牙、西班牙和意大利。他们是在地球上从事发现和考察的先驱,欧洲正是通过这一切而开启其近代之门户,同时也带来了近代能招致的和能容忍的各种问题与悲剧。正是葡萄牙人于 16 世纪初叶(1514 年)率先到达中国,很快便随之而来的是西班牙

---

① 这是作者于 1966 年 3 月 15—16 日,在京都大学人文科学研究所作的讲演。[法]戴密微(Paul Demiéville,1894—1979 年,20 世纪下半叶法国著名汉学家,法国科学院院士、法兰西学院汉学教授和《通报》法方主编。——译者注)著,耿昇译。

② 相关总述见:马伯乐:《汉学》,载《亚细亚学会百周年纪念集》(巴黎,1922 年版);戴密微:《汉学》,载《法国科学》,新版本(巴黎,1933 年版)。

人。首批有关中国的著作之一——门多萨(Juan Gonzalez de Mendoza)的《中华大帝国史》,便是建立在由这些国家的传教士和士兵(因为宗教布道使命和军事、经济征服思想并行不悖)所搜集的资料基础上,在欧洲出版的汉学著作。此书于1585年在罗马用西班牙文出版,立即被译成欧洲的所有语言,尤其是被译成了法文(巴黎,1588年)。

实际上,这是一部对中国的全面描述的著作。中国政府于其中被描绘成一朵绚丽的玫瑰花:没有贫困、没有乞丐,一个"聪慧而又谨慎"的民族,犹如文艺复兴时期的文人墨客们津津乐道地揭示或对一个遥远国度的想象,而向他们显示的美好景色一般。当时法国最伟大的作家和哲学家蒙田(Michel de Montaigne,1533—1592年)阅读了此书的法译本,在《试笔集》(《散文集》,1596年遗著版)的边页上写入了这样一段经常被人援引的笺注(我使其语言略为现代化了一些):"在中国,其政府和艺术既不与我们的这一领域交往,又不为我们的这一切所熟悉。该帝国远远超过我们典范中最优秀的部分。该帝国的历史使我认识到,世界该是多么辽阔无垠和五彩缤纷啊!以至于无论是古人,还是我们,都不能透彻地深入于其中。巡视各省的钦差官员们,惩罚那些贪官污吏,也自由地犒赏廉洁奉公者。"蒙田的一名同代人,约瑟夫·斯卡利热(Joseph Scaliger,1540—1609年)熟识蒙田,而且也如同他一样是文艺复兴时期一位伟大的人文科学学者。其原籍为意大利,却长期生活在法国。1587年,他阅读了门多萨著作的西班牙文版之后,在一封用法文写的书信中,也谈到了这"一个令人心驰神往的帝国……它谴责我们,谴责我们这些只拥有一个与他们比起来是微不足道小王国的法国人,谴责我们彼此之间互不谅解,互相残杀,逐渐地自我扼杀(由于宗教战争,法国当时已处于四分五裂之中)。在他们生活的国度里,歌舞升平,法律如此有制,以至于他们使一个基督教国家羞愧得无地自容……"因此,自从拥有了这些最早的见证起,在法国便出现了一股亲华热,这股浪潮在此后取得了轰动一时的发展。但也不乏抱有政治和宗教传统偏见者,或者是唯实论者和怀疑论者,指责这一切均为乌托邦。因为中国如同一种具有新奇性和矛盾价值的国度,是一个有着唤起人的激情并煽动起辩论的取之不尽的创造者,就如同在现实中一样。我将会讲到,在17世纪,孔子对于一部分人来说变成了"哲学之王"①,而另一部分人却又认

① 李明:《中国现势新志》第1卷,巴黎,1696年版,第147页。

为他是“中国的魔鬼”①。即使在今天,在对中国产生的形象问题上,法国人的中国观仍是游移于上帝和魔鬼之间。

在其对中国的描述中,门多萨于最早传入欧洲的汉语语言资料之中,又增补了由其同胞马丁·德·拉达(Martin de Rada)于1575年在福建所汇辑的一本小词典。然而,令人遗憾的是,拉达的其他有关中国情况的资料一直存作未刊,直至近代(1884年)②。这位奥斯定修会的会士有着高深的文化修养,在巴黎学习过。他曾得以在16世纪的中国,辨认出了马可·波罗于13世纪描述的蒙元时代的“契丹”(Cathays)。马可·波罗是位威尼斯商人,曾在中国生活过15年左右(1275—1291年?)。他如同14世纪数位意大利传教士一样,也为我们留下了一部有关蒙古统治下的中国的游记。在这部游记(它是用古法文撰写的,这就是我为什么认为应该在此提到它)中,马可·波罗通过蒙古人这道屏幕,提供了中国的一种遭到严重歪曲和面目全非的失真形象,以至于在3个世纪之后,马可·波罗的同胞、耶稣会士利玛窦(Matteo,Ricci)神父来到中国,并且在中国生活了近30年(1583—1610年),他经历了人世间的种种艰苦磨难,才从明朝时期的“支那”(中国)辨认出了马可·波罗所说的“契丹”③。

利玛窦的大名,迫使我必须对意大利传教士们讲几句话。他们于16世纪末叶,为法国的汉学家开辟了道路,而法国汉学家们稍后又在汉学中取代了他们。由于多种原因,利玛窦都可以当仁不让地被视为西方汉学的鼻祖。这位精明干练的思想家和受人尊敬的观察家,为我们留下了一种有关明末中国的第一流史料。他获得了一种翔实可靠的汉语语言知识,而马可·波罗却对汉文一字不识(他自己也曾发觉过这一点)。利玛窦曾经编纂过一本不太完整的和始终未刊的葡——汉词典,曾将《四书》译成拉丁文(1594年,《中国的四书》)。不幸得很,此书已佚。他在1608—1610年间撰写的有关中国的巨著《耶稣会和基督宗教传入中国史》,亦并非由他亲自出版,而是在他死后不久,于1615年,由其同教教友——佛拉芒传教士金尼阁(Nicolas Trigault,1577—1628年),与其说是用译本,还不如说用拉丁文编译本形式刊行问世的。

---

① 李明:《中国现势新志》第1卷,巴黎1696年版,第141页。

② 博克塞(C.R.Boxer):《16世纪的南部中国》,伦敦1953年版。

③ 戴密微:《马可·波罗时代的中国宗教形势》,载《极东》,罗马1957年版。

在利玛窦逝世的那一年(1610年),金尼阁来到了北京,把利玛窦回忆录的意大利文原稿从那里带回了罗马(1614年)。这部原著本身,只是到了20世纪才见天日,它当时由汾屠立(Tacchi Venturi)神父在罗马发现(1911年),并连同利玛窦的书简一并出版。此后,由德礼贤(Pasquale d'Elia)神父以其原意大利文书名(上文业已提及)出版,附有虽丰富却仍显不足的注释(3卷,罗马,1942—1949年版)。至于金尼阁神父,他于其拉丁文编译本中,只在书名中勉强提到过利玛窦的名字①。

另一方面,我们应将一部精辟的语言辞书归于金尼阁。书中按照语音和音素分类的汉文方块字,都用西文字母作标音(《西儒耳目资》,1626年在杭州刊印)。这部著作在中国学者中引起了轰动,他们对于自己的语言被如此转写成拼音字母而感到非常吃惊。此书既为在中国激起音韵学研究作出了贡献,同时又不失为有关明末官话的一部实用辞书②。

金尼阁似乎还曾从事编写过一部中国史《中华帝国史》,并翻译(?)了《五经》(1626年)。但这些著作都没有留传到我们的手里。金尼阁神父获得荣誉的主要原因,就在于他向欧洲介绍了利玛窦神父的珍贵回忆录,他的拉丁文编译本很快就被译成法文(1616年)、德文(1617年)、西班牙文(1621年)、意大利文(1622年)和英文(1625年)等。

另一部意大利文著作是龙华民(Longobardi,1565—1654年)的《论中国人宗教的几个问题》。此书在欧洲的发行应归功于法国。这位西西里人继利玛窦而成为在华耶稣会传教区的总长上。但他不赞成其前任有关中国宗教的思想。作为17世纪最重要的汉学文献之一,这本短小论著的法译本于1701年在巴黎出版,并立即吸引了同时代最伟大的哲学家们的注意力,比如马勒伯朗士(Malebranch,1638—1715年)和莱布尼茨(Leibniz,1646—1716年)。后来在18世纪很长一段时间内,猛烈地震撼法国的礼仪之争,当时正迫在眉睫地将要爆发。龙华民的论点恰恰适得其时地火上加油,我在下文很快就会论述这一场著名的争论。

从汉学家的观点来看,龙华民的这本小册子,代表着将古代儒家"著作"明显地与诠释家们对此所作的疏注文对立起来的观点,这就是将原著

---

① 《基督教远征中国史》,耶稣会士利玛窦神父原著,金尼阁译注,奥古斯堡1915年版。

② 这部小词典以及作为其基础的方言,由罗常培(《中央研究院历史语言研究所集刊》第1卷,第3册,1930年)、陆志韦(《燕京学报》第33卷,1947年)、藤堂明保(《东方学》第5卷,1952年)等人进行过研究和讨论。

与朱熹派的理学注释对立起来了。朱熹理学从蒙元时代起就已成为官方学说。据龙华民神父认为,理学受到了唯物主义和无神论原则的启发。此外,他还否认这些"著作"本身能够证实利玛窦对儒学作出的唯灵论和一神论诠释。利玛窦坚持认为,我们在未曾被传说歪曲的古"经"中看到的儒教,完全可以与基督教并存共容,儒家的宗教礼仪和祭祖礼仪,是可以允许新入教的基督徒们采纳的。莱布尼茨强调指出了在他称为"古人"和"注疏人"之间的这种区别。这其间或许有复古运动的反响。复古运动当时正开始在中国形成,它稍后又导致了所谓"汉学"的出现,以及作为清代标志的对中国哲学传统所作的全新诠释。这场运动提供了与我们西方新教"改革"具有无可辩驳的相似性。但我们不应该忘记,耶稣会士都是人所共知的"反改革"派代表,被天主教教会在特兰托公会议(1545—1563年)上公开责贬,而且这场"反改革"在许多方面却又反映出了改革派的论点,即使是为了反对它们也罢。无论如何,龙华民神父在当时于中国流行的哲学大辩论的潮流中,不失时机地出现了。

这个时代的最后一位意大利大汉学家是卫匡国(Martino Martini,1614—1661年)神父。这位特兰托人,曾有机会在浙江目睹过满族人的征战行动,并且于其《鞑靼战纪》(1654年)中提供了一种亲眼目睹的证据。此书一问世便立即被译成法文(当时人称满族人为鞑靼人)。他还出版了《中国新舆全图》(1655年阿姆斯特丹版),此书也被译成了多种文字。卫匡国还有一部有关中国古代史的著作(《中国上古史》,1658年)。该书编制了自伏羲氏起直到公元初年以来的纪年表。从17世纪下半叶开始,我们发现欧洲汉学逐渐从意大利人手中转到了法国人手中。

在一个学科的历史上,作一些国家间的划分似乎过分武断了。由于创造了该学科的宗教修会(如天主教诸修会)都具有国际特征,所以使该学科更具有国际化特征了。甚至其名字就相当清楚地说明了其世界性的抱负。然而,我们可以肯定,在世界上的日常琐事方面,于传教士间就已经令人感受到了国家间的竞争,更不用说在一方是在耶稣会,另一方是在方济会与多明我会等会士之间爆发的这种教派之争了。1514年,葡萄牙国王从罗马教皇处获得了对东方天主教传教区的保教权,传教士必须向葡萄牙国王发效忠誓言。1658年,法国获准以在中国和越南建立永不隶属葡萄牙果阿大主教区的主教区,以摆脱葡萄牙的这种权利。这些主教区被委托给了法国人,直接隶属于1622年在罗马建立的一个主管传教区的新机

构——教廷传信部。打破这种僵局的主要始作俑者是罗历山(Alexandre de Rhodes,1591—1660年)神父,他出生于普罗旺斯,其传教生涯主要是在越南度过的。越南应该把该国罗马拼音文字的活版印刷术之传播归功于此人。越南至今仍一直沿用这种以罗马字母拼写的文字,并通过转喻词而取名为"国语"。法国在政治上的关注绝不会与该国传教区的这种解放毫不相干。它受到了法国教会自主论外交的启发,尤其是受到了在威望方面激发的影响。法国在进入远东地区的经济和商业领域时,落后于其他国家。只是到了17世纪中叶,路易十四及其大臣柯尔贝尔(Colbert)才开始对这一地区感兴趣。他们扶植了多家专门从事这种远途贸易的公司。1663年,经国王批准,创建了巴黎外方传教会的一座神学院,旨在方便从耶稣会之外招募法国传教士,因为耶稣会主要是国际性的。20多年之后,正因为由于耶稣会神父们以其高深的文化和科学能力而享有盛誉,王国政府找到他们门上,以便在北京创设一个法国传教区。该传教区根据利玛窦及其继承者们所采纳的布道策略,志在与中国统治集团中的精英保持联系,并研究中国文明。然而,这种研究的目的,不仅在于很好地理解中国以便更好地归化该国;它同时还有一种纯科学的目的,这是为了促使欧洲更好地认识中国。这不仅是为了中国的利益,也是为了欧洲科学方面的利益。柯尔贝尔向一位耶稣会学者洪若翰(Jean de Fontaney,1643—1710年)发出了呼吁。该神父当时正在巴黎的一所著名公学中教授数学和天文学。柯尔贝尔这样对他说:"我的神父,科学并不值得你们辛苦地远渡重洋,生活在远离祖国和亲人的另一个社会中。但是……我希望你们在不忙于传播福音教义的闲暇时间里,……你们这些神父们能在当地从事大量的考察,这正是为改善我们的科学和艺术而缺乏的东西。"①尽管当时的宗教狂热迫使人保持谨慎,无论为这种事件而会对罗马采用了什么样的外交手段,他也不能更加明确地说明,柯尔贝尔及其国王都希望在北京的法国传教区从事为法国服务的科学研究。北京传教区不仅被认为是宗教或科学教义的传播者,而且也被认为是有关中国知识的接受者。在宗教和科学之间,当已经有了妥协。我们过去的整部汉学史都留下了这方面的痕迹。

1685年,6位学识渊博的耶稣会士学者被授予"国王数学家"的称号,

① 毕诺(V.Pinot):《中国对法国哲学思想的形成的影响,1640—1740年》,巴黎1932年版,第40页。

并被赐予科学仪器、礼品和年金，每个人还以个人的身份接受了命令他们“改善科学和艺术”的敕令，并且被接纳为科学院院士（该院创立于20多年前的1666年）。6位学者要把他们的考察成果呈报科学院。这就成了名副其实的“科学布道团”。从某种意义上讲，这便是法国汉学创立的宪章。1685年，这6位耶稣会士登上了由路易十四租赁以供遣使暹罗的船舶，便起程上路了。该“布道团”自暹罗继续向中国方向赶路，但葡萄牙人反对他们途经澳门。他们于是便逆海岸而北上，经宁波再过扬州，最后抵达北京。从此以后，北京法国传教区便完全与葡萄牙传教区脱离了关系。除了首任会长洪若翰神父外，该传教区主要还包括与洪若翰神父一样，在数学、天文学、博物学、地理学、地图绘制术诸科学方面学有专长的学者。同时，他们又是语文学家，学习中国的语言，包括汉语。尤其是满语。满语作为他们与康熙皇帝及朝廷显贵进行交流的语言，并且借助满文来诠释古经典。他们为学习满文而拥有一部很好的语法书（《满文基础知识》，1676年），由其前辈之一的比利时人南怀仁神父（1659—1688年）编纂①。南怀仁当时任大清钦天监监正。这是一个留给欧洲人担任的职位（与一名满族人共同担任）。1685年，六位传教士之一的张诚（Jean-François Gerbillon，1654—1707年）神父用满文向康熙皇帝讲授欧几里得《几何原本》。另一位传教士李明（Louis Lecomte，1655—1728年）神父既是数学家又是天文学家（虽然他没有在中国逗留更长的时间。1692年回到法国后，他发表了两卷本的《中国现势新志》一书（1696年）。此书以一种颇有偏见的形式，形成了当时所知道的有关该国的一切知识之总汇。另外一位是白晋（Joachim Bouvet，1665—1730年）神父，他为康熙皇帝用满文编写了数学论著。康熙皇帝又令人把它们译成汉文，并为之亲笔作序。

这位大清朝的伟大君主，对于如此揭示出来的西学，表现出极大的热忱。在法国传教士到达北京五年之后的1692年，他颁布了一项支持基督教徒的敕令。此外，皇帝也未忘记十分明确地说明，这是由于他们在科学、军事（他们提供大炮）、外交（在同俄国签约）诸方面为帝国效力的原因。康熙下令让人为法国传教士开设汉文和满文课程。他还向他们提供了一块地盘，并允许他们在皇城内部修建一座教堂，这就是人们所说的“北堂”

① 本应由南怀仁而不是由张诚神父担任该职。参阅伯希和所作的解释，分别载《通报》第21卷（1922年），第385页和第24卷（1926年），第64页。

(老教堂建筑现已荡然无存)。白晋神父受康熙的委托,返回巴黎以便携归更多的新传教士入华。1699 年,白晋神父偕 11 名教友一并返归北京,其中的某些教士应被列入 18 世纪法国最佳汉学家之列。

白晋神父是莱布尼茨的通讯人之一。正是他启发了莱布尼茨在由该哲学家发明的二进制数学理论与《易经》中诸卦之间作以比较,这种比较成果由莱布尼茨于 1703 年发表在巴黎的《皇家科学院论文集》中。因为这位德国新教徒在使西方接近东方时,必须要依靠天主教的法国。二进位数学是以二,而不是以 10 作为倍增数进行运算的。加上一个数中的零:"1"=1;"10"=2;"11"= 3;"100"=4 等等。在我们当代依然如此,这种比较仍使数学家们惊讶不已①。

翻译或者至少是原文分析《易经》的尝试,只是在此后才由冯秉正(de Mailla,1715 年译介)、雷孝思(Jean—Baptiste Régis,卒殁于 1738 年)和宋君荣(Antoine Gaubil,1752 年左右译介)神父作出的。在对中国经典的诠释方面,白晋神父是人们称之为"索隐派"信徒的。这就是说,他企求在中国上古时代的著作中,重新索引由希伯来族长们传入中国的《圣经》教义的踪迹。甚至就在基督教内部,人们把"索隐派"理解为,旨在于《旧约》中,甚至是在以"形象化"或象征性的形式出现在异教徒古代作家们的著作中,重新索隐到《新约》教义预兆的方法。这是一种像世界一样古老的方法:当某一宗教要在另一宗教面前为自己辩护时,便以声称从中索隐到了它自己的教义之办法,进而吞并后一种宗教。中国宗教史中的明显的类型学例证,便是被称为"化胡"的理论。根据这一理论,道教使佛教显得如同是由老子在西方宣扬的一种道教形式。它以退化的形式又从西方返回了中国。如同在我们这里一样,在上古时代末期,当基督教被迫向异教作解释时,便有人宣布说,异教徒哲学家、柏拉图(Platon),斯多葛主义者(Stoïciens)都曾是摩西的弟子,并且还查考了《圣经》传统。因此,白晋及其"索隐派学者"和教友们,都企图在古代中国至高无上的神(上帝)中,重新找到甚至是犹太基督一神教的上帝。在他们看来,这种上帝的概念先于儒教的本身而流传到中国,并被此后的孔子本人,尤其是被由佛教和道教所传入的异端因素搞得面目全非了。例如《春秋》一书,只不过是经孔子

① 奥尔斯旺热(Olswanger):《伏羲,古代中国的圣人》,耶路撒冷 1948 年版;李约瑟:《中国科学技术史》第 2—3 卷,剑桥大学 1956—1959 年版。

所歪曲的一部以诺(Enoch)预言书的替代物。

这些思想可追溯到利玛窦。正如你们所知道的那样,利玛窦最早曾经认为,首先应该以佛教徒的身份出现在中国;但当他与在中国南方不大受人尊重的和尚们接触后,他立即意识到,若要接触到中国上层精英,就必须改变自己的策略。因此,我们看到当他于1595年出发赴中国北方的时候,他就把布道方向重新确定在儒教方面。从此时此刻起,他认为佛教徒(同样也包括道教徒)就是"偶像崇拜者"。马可·波罗就曾使用该名称来指他们。利玛窦在他的一封书简中写道:"我们经常注意把儒学派的主要人物——孔子吸引到我们的观点上来,并以有利于用我们的办法来解释他的某些经典作品。"这就是他的一种策略,如佛教徒们所说的"方便"(upàya)一样。然而,我们可以思考,他的某些继任者会在何种程度上热衷于这种做法呢?他们最终都不会相信儒教与基督教的吻合,或者说得更严重一点,那就是他们本人接受了自己本想归化的中国之归化①。所有这些问题都在礼仪之争中被涉及了。对此,我只能略谈几句,因为作为一门科学的学科——汉学,这一切于其中只能起一种非常模糊的作用。

这一时代法国最伟大的历史学家圣西门(Saint—Simon)公爵,在其《回忆录》中于1700年之下写道:"中国问题的争论开始在尊崇孔子和先祖的问题上轰动一时。耶稣会士们允许其新教徒们实施这些礼仪,而巴黎外方传教会却禁止其新教徒们这样作……这场礼仪之争产生了惊人的后果……我们掌握有其整部历史。"事实上,这场震惊法国乃至整个欧洲的礼仪之争,存在着一大批令人瞠目的文献②。这场争执实际上仅仅是由于发现不同的文明而在欧洲造成的混乱,以及随之而来的对于欧洲直到那时一直浸透着自己的传统信仰崩溃的一种表现。从实际方面来看,这个问题的症结在于,要知道传教区是否能允许已受基督教归化的中国人,在不违背基督教正统观念的前提下,而实施尊孔和祭祖的礼仪;基督教徒们的上帝能否与儒教徒们的"上帝"(或"天")等同起来、是否能以"天主"(该词可

① 卫匡国神父于1657年曾短期出使欧洲后又重返中国,他对那些希望聆听其讲演的人说:他觉得其故乡似乎成了他的流亡地。如果他不能终死在中国人中间,那么他就会马上死去(戴闻达语,见《通报》第32卷,1936年,第342页)。

② 同在1700年,培尔(Pierre Bayle)在他的《历史批判词典》("密尔顿"条目)中写道:"今天,整个欧洲都回响着传教士们争论的声音,他们在罗马相互控告;红衣主教枢机部、索邦神学院、王公贵族、作家们都对此蠢蠢欲动并且为此而丑态百出。但十分奇怪的是,传教士们的分化、他们的争执以及互相吞噬,竟使他们取得了使他们更加引为自豪的进步。"

能起源于佛教,“天主”一词在汉文中用来翻译梵文词 devendra,指天神之主,这种起源已被人完全忘记了)相称。在中国本地,当它与佛教初次接触时,也提出了一种类似的问题,这就是要知道佛教徒是否能够行由国教规定的参拜皇帝的大礼,这种参拜礼仪代表着一种与印度不同的国家概念(见慧远“沙门不敬王者论”,404 年)。有人已经在此问题上提到了天主教与罗马帝国的关系以及耶稣的一句话:“是恺撒的当归恺撒。”①我们还记得,在唐代,大约在 647 年,当取经人玄奘准备把《道德经》②翻译成梵文时,为了翻译梵文 mārga 或 bodhi,佛教徒与道教徒之间在“道”字的用法上展开过激烈争论。

对于 18 世纪法国耶稣会士来说,中国礼仪问题复杂化的原因,是由于强大的耶稣会不仅已经深深地渗透进了人们的精神生活,而且也进入了国家的政治生活中了。用现代话来表述,我们可以说,耶稣会士们在对外问题上,对于他们传教的中国及其他遥远地区的态度是左派,而在国内则属右派。这就是法国的长期矛盾。我们已经看到,在 19—20 世纪的世纪之交,世俗的和反教权主义的法兰西共和国,在中国以天主教传教区保护人自居,人们今天也可以看到同样的情况……作为知识分子的耶稣会士们,其反对者不仅有法国的巴黎外方传教会神学院,正如圣西门所揭示的那样;而且也受到其他修会会士们的反对,如西班牙或意大利的方济各会士和多明我会士。之后一些人在 17 世纪期间重返中国,并且既在罗马,又在清廷中发动反对耶稣会士们的活动。此类不和很快便转向反对所有的天主教传教士了。

从雍正皇帝登基的 1723 年起、除了被录用于北京宫廷的耶稣会士之外,其他的耶稣会士都被禁止在中国内地活动,其财产被没收,他们被迫先退避广州,后至澳门。另外一大矛盾是:在法国本土,耶稣会士们的支持者中,有被称为“哲学家”的人,即唯理论者、自然神论者、怀疑论者和无神论者。诸如拉摩特·勒瓦耶(La Mothe Le Vayer,1588—1672 年)那样的“不信教者”,有人向他作出了这样的断言:“圣人孔夫子,吉人!”伏尔泰的情况也如同与此同出一辙,他正如人们所说的那样:是“用中国来战胜无耻”

① 赫魏茨(L.Hurvitz):《早期中国佛教中对“恺撒”的翻译》,载《中印研究》第 5 卷(《百藏》专刊,1957 年)。

② 伯希和:《〈道德经〉梵文译本考》,载《通报》第 8 卷(1912 年)。

("无耻"指的是迷信和教权主义)。他们自己也十分清楚地意识到怀疑这种支柱的意义,其中的钱德明(Amiot)神父用下面这段清醒的话,表达了对此感到的懊恼:"众多的传教士厌恶为欧洲工作,甚至就在我们只寻求有益于宗教和科学的观点时,也会有人攻击我们所讲的那些天真无邪的话,把某些罪恶的观点归咎于我们。以至于我们愤怒地看到,在那些旨在攻击我们正冒生命危险传播的宗教的宗教著作中,提到了我们……对此,唯一的办法是不要放弃我们手中的羽笔"①。

实际上,笔杆子确实在钱德明神父时落地了,钱德明神父是法国在华著名传教士中的最后一位。他于1793年死在北京,恰恰就在路易十六被处决和法国大革命胜利的消息传来的那天之后的夜间。法国耶稣会传教区只能幸存于乾隆的京师中,乾隆自己当时也趋于其末日。"中国礼仪"曾多次在罗马受到贬责。1742年的教皇谕旨对此作了最终贬责(这道谕旨直至1939年才被废除)。法国的耶稣会士们于1764年遭禁,罗马教廷于1773年撤销了耶稣会。自此,只在北京仍存留十多位法国耶稣会士,为中国政府效力。作为宗教团体,该传教区于1783年便由法国遣使会接管,葡萄牙人和意大利人接着便争夺该传教区的财产。钱德明是该传教区最后一任长上②。然而,如同他所说的那样,北京的耶稣会士们曾诚心实意地"为欧洲工作",而不仅仅是为了中国,或是为使中国接受基督教的归化而工作的。造成耶稣会士们毁灭的礼仪之争,其后果是在近乎一个世纪的时间中,使欧洲敬服中国。

1760年,伏尔泰可能说过,中国的名望比欧洲的某些省份还更为人所熟悉③。这个时代的最大的思想家们都对中国感兴趣,他们或誉之,或毁之。我已经提到了莱布尼茨和马勒伯朗士。费内伦(Fénélon,1651—1715年)于其《死人的对话》中,补入了一篇苏格拉底和孔子的对话。曾羞辱过耶稣会士的帕斯卡尔(Blaise Pascal)在他的《外乡人》(1756年)第5卷中,愤怒申斥中国人及其"孔夫子"。培尔(Pierre Bayle,1647—1706年)是

① 费赖之(Louis Pfister):《1552—1773年在华早期传教区耶稣会士传记和书目提要》,上海1932年版,第839页。

② 考狄:《耶稣会和北京传教区的撤销》,载《通报》第17卷(1916年)。有关钱德明的逝世,请参阅由罗什蒙泰克斯引证的一封从未刊布过的书简,载《钱德明传》,巴黎1915年版,第431页。

③ 《记耶稣会士遭逐于中国》,第27页。

一位倾向于自由思想的法国新教教徒，他于其在荷兰的隐居地得意扬扬地指出“在中国人中间广为传播的无神论”。卢梭（Jean—Jacques Rousseau）则揭露了在中国这个受科学和艺术制度支配的国度中，具有猖獗的“流弊”和“罪恶”（1750 年，见《科学和艺术讲稿》。在中国这个“文人的、懦夫的、伪君子和江湖骗子的社会中；夸夸其谈却言之无物；充满思想却毫无才智，富有奇迹却精神贫乏……使所有义务都成了贴标签，使整个伦理都成了虚伪，人与人之间仅知道打拱作揖”（《新爱洛绮丝》，1761 年）。并非是直到斯宾诺莎（Spinoza）时，人们才把早先欠下的中国自然哲学之债归于此人，而恰恰是在《一名基督徒哲学家与一名中国哲学家就自然和上帝存在问题的对话》（1708 年）中的中国，从背后瞄准了斯宾诺莎。正是通过阅读龙华民的《论中国宗教的几个问题》，才启发了马勒伯朗士。

所有这一切都随着该世纪的结束而销声匿迹了。在大革命期间，人们再次把眼光投向古典时代。当罗马道德重新流行时，进步论学者孔多塞（Condorcet）抨击了中国“这个民族，它在科学和艺术方面走在其他民族之前，似乎仅仅是为了看着自己逐渐被所有人遗忘。该民族所拥有的大炮知识，却丝毫不能阻止被蒙昧民族的征服”。在这个国度里，“甚至是印刷术的发明，亦完全无益于人类思想的发展”（《人类理性进步的历史概观》，1793 年）。大革命以后，在法国的作家中间，已不再提到中国了：夏托布里昂（Chateaubriand）、司汤达（Stendhal）、雨果（Victor Hugo）对中国基本一无所知。

让我们回到我们内行人所理解的汉学问题上来吧。我尚有待于向诸位介绍某些大明星，他们首先在中国，然后在法国，都曾于 18 世纪期间为汉学研究的发展有效地作出过贡献。首先，我谈一谈这些著名人物为之作出贡献的几种巨部集体文集。

1703 年，由耶稣会士们所撰国外传教区的有趣和诲人的书简集《耶稣会士书简集》开始在巴黎出版，其刊行一直持续到 1818 年，中国于这些书简集中占据极为重要的地位，耶稣会士们于其中捍卫了他们在礼仪之争中的论点。除了其传教区的利益之外，这套书简集不失为一部有关中国大清王朝的珍贵资料集（当然现在利用得还很不够）。

《书简集》第 2 套（出版于 1711—1743 年）的编辑者是杜赫德（Jean-Baptiste du Halde）神父。尽管他本人从未到过中国，但同样也于 1735 年编辑出版了 4 大卷对开本《中华帝国全志》。作者根据自己收到的北京传教

士们的资料(其中许多资料也刊载于《书简集》中了),从各个方面描写了中国及其藩部("鞑靼"或满洲、高丽、西伯利亚和西藏)。这套文集过分向耶稣会士们的论点方向倾斜了,但它却是18世纪流传最广的关于中国的原始资料。半个世纪之后,它因《中国杂纂》一书的问世而黯然失色。这后一套16卷本的文集,从1776年起在巴黎出版。其最后一卷是在19世纪在科学院的东方学者们关怀下,于1814年出版。这套文集内容丰富多彩,具有一种典型的科学态度,出自在北京最后一批耶稣会士们之手(更完整的原始资料保存在巴黎国立图书馆稿本部,即布列吉尼特藏),它证明了18世纪法国汉学界所取得的进展。我于下文还将回头来论述汉文文献的翻译问题。这些就是法国早期汉学的不朽著作。

在1735年出版的《中华帝国全志》一书中,发表了由耶稣会士们提供的一部纯文学文献的稀见译本。因为,非常令人遗憾的是耶稣会士们过去在对中国的研究中,曾忽略了对美文学的研究,我们只能在《中国杂纂》中找到《诗经》和其他诗集中的几首诗的编译文,还有几首古典词赋。纪君祥(又名纪天祥)的元曲《赵氏孤儿》的译本,删节了其中的"曲",而"曲"却是这类文学体裁著作中的实质内容。这部元曲的译本是由马若瑟(de Prémare,1666—1735年)神父于1731年在广州翻译的,马若瑟神父是诺曼底人,他的思想并不算太开放(实际上,他赞成白晋神父的"索隐派"论点),但他却集中精力研究中国的语言,并为皇家文库获得了许多汉文书籍,其中就包括元曲集(明人编辑的《元人百种曲》,亦名《元曲选》。一个世纪后的1838年,巴赞和儒莲正是从这同一文集中选取了数曲的译本)。我们要把出现在19世纪之前欧洲最完美的汉语语法书《汉语语言札记》(1728年)归功于马若瑟。此书直到19世纪(1831年),在英国马六甲传教区的新教徒的关怀下,才得以付梓。这部语法书清晰地把汉语白话与文言区别开来,相继的两部分分别论述,其分析力求越出欧洲传统语法的范畴。马若瑟的另一篇著作,即其对《赵氏孤儿》的编译本,向欧洲展示了中国的戏剧。

从17世纪末叶起,"中国风"(中国热风潮)便被引入了欧洲舞台。1734年左右,意大利诗人梅塔斯塔斯(Metastase)排演了一出中国滑稽剧。《赵氏孤儿》出版后,正在为应奥地利皇后的要求而编导的戏剧寻找新题材的梅塔斯塔斯,从中摘编了《中国英雄》一幕,以博诺(Bonno)乐伴奏,于1752年在申布伦宫演出。30年之后(1782年),当时的一位大作曲家契玛

罗莎(Cimarosa,那不勒斯,1782 年)同样也为剧本谱曲。在人们以拯救被遗忘的戏曲为时髦的时代,谁给我们提供这种剧本呢?梅塔斯塔斯的这出戏剧,不管怎样,只是一部喜歌剧本,它与中国原作的关系相差甚殊。它与伏尔泰退休后在日内瓦附近的乐园时所编写,并于 1755 年在巴黎上演的戏剧《中国孤儿》,几乎没有什么差异。年迈的伏尔泰十分迷恋中国,认为有必要将剧中的情节下降至蒙古人统治时代,仿佛他已把该剧本内容的时代与剧作家写作的时代相混淆了。悲剧的主人翁变成了成吉思汗!这是一种在法国为人们所喜闻乐见的主题剧形式,汉—元情结仅仅是一个为了表示宽容、服从法律、热爱祖国等方面的道白,由当时的"第一记者"将这一切精炼成了能引起震动的诗句。

你们于此是法律的最高代表,

让其官署与你们自己一样神圣;

传授理性、正义和道德!

让被征服的民族统治征服者!

让智慧领导主宰勇气!

全力以赴争取胜利吧!

力量会给你们荣誉。

我给你们树立榜样,

紧握手中武器,

你们的国土将服从于你们的法律。

成吉思汗对一位汉族臣民所讲的最后的一段独白

在伏尔泰诞辰 200 周年纪念和庆祝法中外交接近之际,法兰西大剧院最近再次上演了伏尔泰的这出戏剧。

冯秉正(J.—F.M.—A.de Moyriac de Mailla,1669—1748 年)神父出生于法国安省一个贵族家庭,我们应将巨著《中国通史》归功于他。此书虽然以朱熹著名的《通鉴纲目》译本的面目出现,但译者则将它延续至明清。这部巨著经过 6 年之后才完成。但令人遗憾的是,其稿本一直到作者死后才得以面世(13 卷,4 开本巨著,巴黎 1777—1785 年版)。作者于书中大量使用了 1692 年根据康熙皇帝敕令编纂的满文本。如果我没有搞错的话,那么这就是至今唯一主要根据一种中国史资料而编纂成的一部完整的西文中国史;戴遂良(Léon Wieger)神父根据这同一种史料,稍后编译出了其《历史文献》(1903—1905 年),但这部文献充其量仅是一部编译本。考狄

在他的《中国通史》中(1920—1921 年),甚至格鲁塞(René Grousset)在其《远东历史》(1929 年)中,仍然采用了冯秉正神父的译本。

18 世纪法国最大的汉学家无可争议地首推宋君荣(Antoine Gaubil)神父,他是来自法国西南地区的南方人,在北京度过了 37 个春秋。在图卢兹(Toulouse)和巴黎,他不仅在文学上,而且在科学上都从事过扎实的研究。他是一位高级人才,精通精确科学、史学和语文学;他奋起反对"索隐派"理论及其先辈们的其他谬论。他是科学院以及巴黎金石和美文学科学院的通讯院士、圣彼得堡皇家科学院的普通院士以及伦敦皇家科学院的客座院士。我们应将中国天文学史的多种著作归于宋君荣神父。他深入地学习了汉文和满文。其《成吉思汗和蒙古王朝史》一书是以汉文史料为基础,于 1739 年在巴黎出版。他的大量汉学著作仅于其逝世后才出版。1791 年和 1814 年,刊载于《中国杂纂》中的《论中国纪年》和《大唐王朝史》即属此例。这部《中国杂纂》后来又由有关自汉至清的中国王朝史所补充,宋君荣神父未能杀青完稿。他的《书经》译本于 1739 年寄回巴黎,科学院院士佛雷烈(N.Fréret)将这批材料通报了金石和美文学科学院,自告奋勇地亲自出版此书,但它直至 1770 年才出版。宋君荣神父还寄给佛雷烈一篇对《竹书纪年》的研究文章。其《礼记》和《易经》(其中包括《系辞》)译本始终未刊。

北京的最后一名耶稣会会士汉学家,便是我已提到的土伦人钱德明神父(1718—1793 年)。他尤以其精辟的《中国古今音乐篇》(1776 年)、《满法词典》《多体文字合璧词典》(梵文、藏文、满文、蒙古文、汉文)以及其他某些著作而名震遐迩;他有相当数量的著作都发表在《中国杂纂》中,其中有一部篇幅冗长的《孔子传》(1784 年),他在其中称自己只想成为"孔子史学家的史学家"。

由法国耶稣会士在中国继承并发展至 18 世纪末叶的汉学事业,随着钱德明的逝世而告结束。他们的错误之一,就是未能花费更多精力去翻译中文原著;把有关基督教和科学的西文著作翻译成中文①,却占据了他们的工作的很大比例。因此,狄德罗(Diderot)对此发出的抱怨并非没有道理,他于 1780 年写道:"似乎只有一种方法可以揭示真相,那就是根据他们

① 有关早期传教士们的汉文文献译本,请参阅方豪的《中国天主教史论丛》,上海,1948 年版,第 87—96 页。

的译著的办法来判断中国人的优秀品德。”真正严肃的译著唯有宋君荣对《诗经》(1739 年)、冯秉正对《通鉴纲目》(1737 年)和钱德明对兵法书(孙子、吴子、司马法、六韬,1772 年)等的译本。它们仅于 18 世纪末才出版。除此之外。还有相当数量的拉丁文本、意大利文本和法文本的《四书》《五经》《孝经》等经典的编译本或研究著作。它们大部分皆未出版,而且其中一部分只是由于不同精确度的译本才为人所知。不过,最大的空白是当时缺少一部上乘的汉语词典。当然,过去曾有过许多词典的雏形,有的已出版,有的始终未刊(例如利玛窦的词典)。但这些所谓“词典”几乎都仅仅是一些词汇集,既不够用又难以觅得。编写汉语语法书籍的尝试也是如此,我于此也只能编制一份令人颇为失望的目录。上文已提到,由马若瑟编纂的《汉语语言札记》直到 1831 年仍留作稿本。除此之外,这些词汇集绝大部分是由意大利人或西班牙人编纂的。在巴黎强烈地感受到了这种双重空白。这也是 18 世纪在法国从事研究的很少的汉学家们,所关心的主要领域之一。直到 19 世纪初叶,这一空白才得以填补。

在巴黎确曾有过一个汉学学派,或者至少是曾有过一种要在法京创建这样一个学派的微弱愿望,与在北京很兴旺的传教士学派并存。从事这种尝试的主要名人是金石和美文学科学院一位大学者佛雷烈(Nicolas Fréret, 1685—1749 年),他是 18 世纪最具好奇心、最严谨、最自由的大思想家之一。巴黎文献学院的一位青年学生,现为东京日佛会馆寄宿生的达尼埃尔·布瓦斯尔(Danielle Poisle)小姐,新近在高等研究实验学院提交了《尼古拉·佛雷烈与中国》的博士论文(1965 年)。正像当时法国的所有人一样,佛雷烈对中国产生了兴趣。1702 年,利用一位来自福建的中国人黄嘉略(Arcade Hoang)到达法国的机会,他的兴趣范围便具体化了。当时,黄嘉略受传教士们的派遣,来到法国进修学业并被晋铎。黄嘉略受聘于皇家文库,从事管理由耶稣会士们源源不断地寄往那里的汉文书籍(正是由于这第一批特藏,才使法国在 19 世纪的汉学研究中,较欧洲其他国家具有一种明显的优势)。皇家文库管理员比尼翁(Bignon)神父,为汉学而设想了一项利用这位中国人在法的逗留期而编纂一部汉语语法书和一部词典的计划。为此目的,一个由法国学者组成的小组以黄嘉略为中心组织起来了。其中就有佛雷烈本人。另外一个人是傅尔蒙(Etionne Fourmont, 1683—1745 年)。这是一位平庸而又糊涂的学究,他当时虽然正在皇家学院(法兰西学院的前身)主持阿拉伯语讲座,但他却主要是具有汉学方面

的抱负。这个中国人放弃了晋升为天主教司铎,开始按照法国人的方式戴帽佩剑,并与一位巴黎少女结婚。他于1716年英年早逝,从而使词典的准备工作中断。

佛雷烈继续在金石和美文学科学院作有关中国的学术讲座。但从此之后,中国便不再成为他所关心的首要方面了,特别使他感兴趣的,则是中国的历史和纪年学。中国纪年于当时导致了激烈辩论,因为它对《圣经》中的纪年和犹太人基督教传统的普遍价值提出了质疑;发现一种不以亚当为人类起点的纪年,这就搅乱了当时在欧洲人心目中早已形成了的历史时间观,正如直到当时尚不为人知的地区也打乱了传统的地理空间观一样。佛雷烈在礼仪之中看得清清楚楚,拒绝把一切都归于西方之起源。他说,柏应理的"索隐派"使他感到应受到"蔑视"。如同其同时代的所有人一样,他对汉文方块字感到吃惊。汉字使佛雷烈也像莱布尼茨一样,产生了有一种"世界语"的梦想。

继《汉文词汇》之后,佛雷烈又编写了《汉语语法》一书,但二者始终未刊。1742年出版《双向语法》一书的责任,便落到了曾与佛雷烈发生过激烈争吵的傅尔蒙身上了,这就是既用方块字又用拼音出版的一部汉语语法书。事实上,该书剽袭了早在1703年就已经出版的、由西班牙多明我会会士方济国所编纂的语法书。和马若瑟神父的《札记》一样,佛雷烈于1730年就接到了该书的手稿。至于在整个18世纪都于巴黎策划的编写一部汉语大词典的计划,则似乎到了法国帝国时代(1813年),才出版了一部。尽管其规模浩大,并且有名副其实的高雅气派,却只不过是由小德经(de Guignes)剽窃而来的作品。这位翻译官和领事,从死于1704年弗留利的传教士巴西利奥·布罗劳(Brolio Brollo)遗留下的手稿资料着手,而这些手稿资料本身就是此前多位传教士艰苦劳动的成果。所以。当19世纪开始之际,法国(和欧洲)的汉学始终未拥有一部适用的和现代的辞书。

英俊的黄嘉略并不是18世纪居住在法国的唯一华人。在这一时期,于法国之外,早已有华人居住,尤其在那不勒斯。1732年,马国贤(Matteo Ripa)在那里创建了"中国学院",它是那不勒斯东方学院的前身。黄嘉略的另外两位同胞,高类思(Aloys Kao)和杨德望(Etienne Yang)与他一样,也是由北京的耶稣会士们派往法国的,以在那里完成其宗教和文学教育(在此期间还有其他这样的人被送往法国)。他们二人于1754年抵达法国,于1759年被接纳进耶稣会。当耶稣会学院于1762年被封闭,并于

1764 年颁布禁止耶稣会的教皇谕旨时，耶稣会士们要用由皇家政府提供年金的办法解决供给。这是由于路易十五执政时的两位显赫人物——贝尔坦(Bertin)和杜果(Turgot)强烈地关心起中国来了。他们早就想利用这两名中国人，让他们在中国本地对某些具体问题作一番调查研究，以激起他们的好奇心。

贝尔坦(1719—1792 年)时任国务秘书，他的地位与职权使他成了受入华传教士们吸引的保护人和通讯人。贝尔坦和他们交换的书简，现存于法兰西学院图书馆(考狄曾于 1907—1922 年间，在《通报》中发表了部分摘录)。

至于杜果(1727—1781 年)，当他在路易十六执政期间成为财政大臣时，由于他的经济改革尝试而使他名噪一时，他和《中国的专制主义》(主要是"开明"的专制主义)一书的作者魁奈 (François Quesnay，1694—1774 年)一起，属于人们所说的"重农学派"。该学派鼓吹建立在土地和农业基础上的中国式自然经济。

在这两大巨头的推动下，法国科学院奉命对高类思和杨德望进行了草率的科学培训。高类思和杨德望还接受了一份冗长的调查提纲，它们形成了杜果名著《论财富的构成及分配》(1766 年)一书的缘起。7 年之后，亚当·斯密(Adam Smith)深受此书的启发，写出了《国富论》一书，这些都是近代经济学的经典之作。高类思和杨德望于 1766 年返回中国，继续接受法国国王的俸禄。但乾隆统治下的中国既不再支持基督教，也不再欣赏西方科学了。高类思和杨德望似乎也没有能够继续为杜果委托他们照顾的传教区提供有效的成果。

在法国，同样经过这一时期之后，"中国热"不再时髦了。在巴黎造成一场汉学研究运动的尝试，也骤然间结束了。与此同时，正如我们所看到的那样，北京汉学学派也随着法国大革命一起销声匿迹了。法国大革命扫荡了一切，汉学研究也同样在劫难逃。拿破仑帝国崩溃以后，随着 1814 年法兰西学院汉学讲座的开设，法国才在全新的基础上重新组织起汉学研究。

二、19 世纪

在 18 世纪期间，几乎唯有在中国，尤其是设立有法国耶稣会传教区的

北京,汉学研究才得到了培育和发展。即使在法国确曾有过微乎其微的发展汉学研究的愿望,但无论是由佛雷烈,还是傅尔蒙,或是大臣杜果,他们朝这一方向上所作的努力,都没有结果。随着19世纪的到来,形势发生了完全相反的变化。在该世纪的整个上半叶,汉学研究将在法国组织起来,并在那里成为学院和书本中的一门学科,这样一种转向必然会带来诸多的利与弊。

一方面,从此之后要在专业人员中聘任法国汉学家,他们比耶稣会传教士受到了更好的训练,以准备将在其他人文科学领域形成的研究方法,运用到汉学研究中去。但在另一方面,他们与其所研究的对象缺乏直接接触,缺少如同人类学家所说的"田野"实践。这就使他们的著作更显得如同是纯理论的了,也可能缺少"人文"特征。这些人在准确性和方法的严谨性方面,赢得了他们在直观方面缺少的东西。直到鸦片战争(1838—1842年)和最早几项法中条约(1844—1860年)签订之后,汉学研究才得以在中国恢复。这或是由世俗人士、翻译或领事来做,或是由传教士特别是由重新恢复了其18世纪前辈们的学术传统的耶稣会士们进行,但北京除外,他们未能在北京重新立足。

随着大革命,中国向法国关闭了大门。在北京,当法国大革命在巴黎取得胜利的时候(1793年),最后一批耶稣会士随着钱德明神父的逝世而最终消失了。由大不列颠组织的对中国大陆的封锁,使海路联系已经根本不可能实施了。如果说法国的代表们成功地在广州以很不稳定的地位而维持下来,那仅是勉强[其中有位瑞士人,名叫夏尔·德·贡斯当(Charles de Constant)是著名的卞雅闵·康斯坦的嫡亲兄弟,后者是《阿道夫》的作者,政治自由主义的创始人。路易·德尔米尼(Louis Dermigny)在高等研究实验学院历史研究中心丛书中,出版了《关于中国海外贸易的回忆录》,巴黎,1965年。当国科学院东方学家院士德经(Joseph de Guignes,1721—1800年)之子,即小德经(1759—1845年),于1783—1796年间居住在广东,并以译员的身份,陪同由德胜(Isaac Titsingh,1794—1795年)率领的荷兰使团前往北京,而该使团其实是仇视法国的。这是鸦片战争前最后一位法国汉学家访问中国]。

在法国,自18世纪初叶以来,人们就强烈地关心着一部汉语词典的编订,以便能替代那些由入华传教士们多次提供的词典初稿。佛雷烈和傅尔蒙曾在黄嘉略的协助下作过尝试。这项编纂词典的计划,使拿破仑皇帝产

生了强烈兴趣,在许多非法籍业余爱好者的请求下,授命小德经来完成这项计划。小德经的不朽巨著《汉—法—拉丁语词典》,终于在1813年由皇家印书局出版。这是一项名副其实的巨大工程,硕大的汉文方块字(1.4万个左右,字体为40点,大于1厘米)。其中大部分的汉字是木刻版;由法国工匠从近一个世纪之前的傅尔蒙时代开始制作①。然而,这本词典只不过是一部题为《汉字西译》的陈旧汉语词典的翻版,由小德经略作增订。《汉字西译》是由方济各会会士叶崇贤(Basilio Brollo de Glémona,1648—1704年)编纂的,其中的一册稿本现藏皇家图书馆。拿破仑支持编纂的词典仅仅是一部活版印刷的珍品,它并未能推动汉学研究的发展②。

1814年12月11日,随着法兰西学院开设汉学讲座,法国汉学研究则具有了一种完全不同的面貌。这个日子不仅对于法国汉学界,而且对于整个欧洲汉学界,都具有决定性的意义。在西方世界中,汉学研究首次于大学学科中占据一席之地。俄国直到1851年,英国直到1876年,汉学研究才进入大学殿堂。稍后才是在欧洲的其他国家中。最后是在美国,那里的汉学研究最近才取得发展,而且既发展迅速又具有戏剧性。在此问题上,我对在法国之外不大为人熟悉的有关法兰西学院的起源及其组织,将提供某些具体解释③。

这一机构是由文艺复兴时代的一位颇具艺术、文化修养的开明君主——法兰西斯一世(François Ier)于1530年创建的。当时,巴黎大学(索邦神学院)拒绝考虑由文艺复兴的进步行为在人文科学方面带来的革新。中世纪的经院哲学,以它那毫无意义的诡辩,统治着索邦神学院,在那里只教拉丁文课。1518年,比利时鲁汶大学,在伊拉斯谟(Erasme)的推动下,创办了"三语学院",以正在恢复中的希腊语和希伯来语来补充拉丁语。1530年,法兰西斯一世经伊拉斯谟的一位朋友——人文主义者纪尧姆·比代(Guillaume Budé)的上谏,在巴黎设立了5个"助教席"。一人教希腊文,3人教希伯来文,一人教数学,分别代表世俗文艺复兴、宗教文艺复兴和科学文艺复兴。这就是从17世纪初叶被命名并沿用至今的法兰西学院的萌芽期核心。它于巴黎大学之外并独立于巴黎大学而运行,犹如在一个

① 《法国国立印书局的字冲陈列室》,巴黎1963年版。

② 考狄:《大革命和帝国时期的汉学研究》,载《通报》第19卷1918—1919年。

③ 勒夫朗(A.Lefranc):《从创建至第一帝国末期的法兰西学院史》,巴黎1893年版。

可以自由开设高等研究课程,而又不受限于像普通公共义务教育机构中那样。法兰西学院没有登记注册的学生,没有考试,也没有可供颁发的文凭。但其教学却从未被取消:对于每一位教授来说,则在于面对自由进入课堂的听众讲授自己的研究,每个人都可以参加进来。每个教授每年都必须授课20—30小时。但是,其授课内容每年都必须是全新的,并且必须具有独创性。自1901年起,每种课程的综述均发表在《法兰西学院年鉴》中。现今法兰西学院有50多位教授,三分之二从事人文科学,三分之一则从事其他学科(数学、物理等)。该院不设长期讲座,一旦教席空缺,教学课程便可变换。讲座主题的选择就如同对其主持人的选择一样,便落到了教授大会的身上,教授大会则由其中一位担任行政职务的人主持,定期召开会议。

从最初一开始,东方学就被列入法兰西学院的教学计划中了。首批"皇家助教"中的纪尧姆·波斯泰尔(Guillaume Postel,1510? —1581年)就在该学院中教授阿拉伯文,兼授希腊文和希伯来文。这是一位头脑中具有宗教幻想的人,也是一位"头脑中的冒险家"。他游历过信仰伊斯兰教的近东地区,甚至对日本的佛教也感兴趣①。他梦想一种由法国国王统治下的世界性君主国的全体教会合一运动(《全球的统一协调》,1544年)。这使人们想起了莱布尼茨(Leibniz)——他被指责发表异端邪说,并在监狱中结束了其生命。

东方学研究不失时机地在法兰西学院日益发达。除了希伯来语和阿拉伯语之外,随之立即出现了叙利亚语(1696年)、突厥语和波斯语(1768年)讲座。汉语逐渐被引入这个或那个讲座的规划中,但仍处在非正规化和不断完善之中。

傅尔蒙(1683—1745年)是阿拉伯语教授。但他在课程布告上却预告说,在授阿拉伯语课之后,将讲授汉语、汉语语法和《大学》②。他在汉语方面确实并不比在阿拉伯语方面更有资格。他的侄子勒鲁·德肖特拉耶(Le Roux Deshauterayer,1724—1795年)同样也如此。德肖特拉耶接替了傅尔蒙在法兰西学院的阿拉伯语讲座,但他同样也关心中国,尤其是对中国佛教感兴趣。科学院院士德经(Joseph Deguignes,1721—1800年)是古叙利亚语教授,出版过一部《匈人、突厥人、蒙古人及其他胡人民族通史》(简称

① 他认为从中发现了基督教的一种形态。请参阅《日本文化研究》第9卷(1953年)。

② 巴塔雍(M.Bataillon):《法兰西学院》,载《高等教育学报》第2卷,第21页(1962年)。

《北狄通史》,1756—1758 年)。此书至今仍保持着一定的学术价值。印度学家们知道应感谢他,因为他第一个发现印度—希腊年代的一致性,也是第一个主张利用外国资料来复原印度历史的人。由于埃及象形文字同汉文方块字具有相似性,德经被导至汉文方向了。他认为中华民族最早曾是埃及的移殖民,这是一种始终困扰古汉学的诸多陈词滥调之一。但是,他也从中文资料中搜寻佛教资料,我们应将《印度宗教及其被译成汉文的基本经文之历史研究》(1776 年)、《对所谓"沙门"哲学家的研究》(1756 年)等书归于他的名下。他于其手稿遗著中,留下了《译自中国编年史〈春秋〉的中国史》。1770 年,他刊布了 18 世纪法国最优秀的汉学家宋君荣神父遗留的《诗经》译本(比较认真严肃),德经过去一直与宋君荣神父保持着通讯联系。

19 世纪初叶,法国东方学界中的领袖人物是希尔维斯特·德·萨西(Silvestre de Sacy,1758—1838 年)。他在法兰西学院中主持阿拉伯语讲座,而且也对中国十分感兴趣。在他的关注下,巨篇《中国杂纂》第 17 卷(也就是最后一卷)于 1814 年出版。这部耶稣会士们的汉学著作的大全,从 1776 年便开始出版发行。德·萨西是一位既有影响而又有听众缘的学者。在第一次王朝复辟期间,从拿破仑逊位(1814 年 4 月 6 日)到他自厄尔巴岛返回(1815 年 3 月 1 日)这段时间,正是由于德·萨西,在 1814 年 12 月,教授委员会委员才决定把汉学正式纳入法兰西学院,同时设立印度学讲座。就这样,东亚最终被承认应该列在我们的最高教育和科研机构的规划中。

该汉学讲座①所获得的名称是"汉语、鞑靼—满语语言和文学讲座",它一直将此名称保持到 1918 年。在这一名称中,满语则是汉文的辅助成分。因为,对于习惯于多音节的屈析语言的欧洲人来说,更容易接受满语。满语曾经常被 18 世纪耶稣会士们广泛地用于掌握对汉文原著的诠释文。

第一位主持这个新讲座的是雷慕沙(Abel—Rémusat,1788—1832 年),当时年方 27 岁。雷慕沙曾经学医,并通过一部有关中医的博士论文(1813 年)。此后,他以鞑靼语言(1811 年)以及汉语文学和语言方面的著作(1812 年)而为人瞩目。当他于 1815 年 1 月 16 日开课时,首先关心的是

① 马伯乐:《汉语、鞑靼—满语语言和文学讲座》,载《法兰西学院 400 周年纪念专刊号和近 50 年的总结》(巴黎,1932 年)。

要将汉语知识建立在牢固的语言学基础上,但当时这正是他所缺乏的素质。他将其课程用在了语法与文献的诠释上,而且常常借助满文本。这项任务并不轻松:没有合适的词典,而唯一一本能用的语法书,即马若瑟的《汉语语言札记》(1728 年),却仅仅是一部手稿,而且与雷慕沙作对的皇家文库管理员又拒绝允许他借阅。但是,雷慕沙最终却得到了它,而且他的第一部著作就受到了此书的启发,这部著作题为《汉语语法基础知识》,或者是《"古文"总则》,也叫作《中华帝国通用的公共语言官话》。

语言学两种状态间十分清晰的区别,可上溯到马若瑟。1816 年,雷慕沙奉命编制皇家文库中的汉文书籍目录,这部目录始终未杀青,它应该包括有详尽的书目提要和作者传记等。其部分书目和传记提要刊载在 4 卷本的《亚洲论集》(1825—1829 年)中了,大家同样还可以从中发现许多有关高地亚洲的史学和语言学论文。雷慕沙最重要的和不算最陈旧的著作,便是其未能定稿并在其死后出版的译著——《法显传〈佛国记〉》(1836 年)。该译本附有内容丰富的考证,而且如果考虑到其时代、从事研究的工具书之匮缺以及当时西方对佛教几乎一无所知的状况,那么这部译著就格外惹人注目了。人们首次可以对该宗教形成一种较为公正的概念;入华耶稣会士们却由于他们蔑视和不理解曾极力地攻击过佛教。另一方面,我们也可以从中发现有关古代印度乃至整个古代亚洲的历史、地理的汉文资料之丰富性。或许,这就是促使雷慕沙将其精力主要地用于对这样一部著作进行研究的原因。19 世纪的法国汉学学派,曾有过这样一种倾向:从中国与其他亚洲国家乃至全世界剩余地区的关系来考量中国,要发掘有关世界史的汉文资料,而不是为了从内部研究中国本身。有人曾经指责过这种汉学过分"表面化"的观念。

雷慕沙 44 岁时,被巴黎发生的一场造成大量死亡的流行性霍乱夺去了年轻的生命。他最优秀的学生儒莲(Stanislas Julien,1797—1873 年),成为其事业的继承人。儒莲很快就被承认是当时欧洲最优秀的汉学家。在青年时代,他就受到了基础扎实而又多方位的教育,学习过希腊文、阿拉伯文、希伯来文、波斯文和梵文。他后来又拜在雷慕沙门下学习汉文,此人还教他学习过满文。他的最早作品之一,便是借助于满文译本而译制的《孟子》拉丁文译本(1824 年)。为了谋生,他剽袭了英国新教徒曾要求获得的,并在马六甲付梓刊印(1831 年)的马若瑟神父的《汉语语言札记》稿本。在法兰西学院的教学中,他放弃了用系统的方法来讲授汉语语法的做法,

而是更喜欢诠释文献,以归纳性地从中得出主要的汉语结构准则。他的《根据字词位置来看汉语新句法》(1869—1870 年),便是其精益求精和具有敏锐洞察力著作的范例,至今仍有学术价值。为了继续其师雷慕沙《佛国记》的译注本,他翻译了《大唐大慈恩寺三藏法师传》(1853 年)和玄奘的《大唐西域记》(1857—1858 年)。

我们只要想象一下他由于缺少比较的方法,而妨碍了他触及此类文献(当时既没有南条文雄,也没有织田,更没有望月信享……)我们便会对其译本的准确性及其严密性感叹不已。这些译本较此之前的译本取得了巨大进步。在既没有汉—梵文教科书,也没有《翻译名义大集》(Mohāvyutpatti)的时候,他尚不能为梵文名词和短语译音。他想全凭经验编制一部梵文《入门》书(1861 年)。雷慕沙对玄奘的研究,把他引上了从事一方面是有关中国与印度,另一方面是有关中国与高地亚洲古老关系的著作:《亚洲地理和中印文献学论集》(1864 年),主要是译自汉文的《突厥(尤其是东突厥)历史资料》(1864 年)。另外,他还出版了 3 卷本的《出曜经,印度寓言和故事集》,它们也是译自汉文的(1859 年)。他更为注重实用方面的著作,如《景德镇陶录》的译本《中国瓷器的制作和历史》(1856 年),这主要是供法国塞夫勒皇家作坊中的瓷器制作工使用的;《中华帝国古代和近代的工业》(1869 年),其中特别包括供法国养蚕人使用中文论著的概要。

儒莲的著作最惹人喜爱的方面之一,是他对俗文学著作的兴趣。在他那个时代,俗文学是为中国的文化界所鄙视的。儒莲不仅完整而一字不差地重新翻译了《赵氏孤儿》(1834 年),而且还附有全部曲子。这部曾由马若瑟神父提供过不完整译本的元曲,启发伏尔泰写成了一部讽刺悲剧《中国孤儿》。他还翻译了另外两部元曲:《灰阑记》(1831 年),它启发了较晚期的剧作家贝特霍尔德·布莱希特(Bertholt Brecht);儒莲的所有译著中最享有盛誉的,则是《西厢记》的译本(于译者死后才出版,1872—1880 年)。另一方面,儒莲致力于翻译一批具有公式化大团圆结局的短篇小说,而他对这些小说的选择是令人费解的:《白蛇精记》(1834 年)、《平山冷燕》(1860 年)、《玉娇梨》[《金瓶梅》续本(1864 年)],另外还有许多的各种文集的节本。

我不知道这些爱情小说在中国是否特别令人喜闻乐见,尽管它们在中国于某一时间收入被人称为《十才子书》的文集中了。儒莲之所以选择这

些书,很可能是由于他是在由传教士们寄回法国的书籍中发现了它们。儒莲坚持研究话本作品,这些作品向法国公众揭示了某些为欧洲人无法亲眼目睹的风尚。这至少是儒莲在《平山冷燕》译本前言中所指出的情况。这也许是儒莲(也包括该时代其他汉学家)对中国小说和戏剧所产生的兴趣,首先是由于这些体裁比经典或诗歌更符合欧洲人的趣味。新中国难道不是出于同样的原因,也极力渴望向世界显示它自己所拥有的戏剧和小说吗?

我已经讲过,儒莲是19世纪中叶无可争议的欧洲汉学大师。他那令人讨厌的性格就如同其无可指责的知识一样闻名于世。他嫉妒、暴躁、易怒,大权独揽和排斥一切竞争对手。儒莲同时兼任法兰西学院的教授并在长时期内掌握该学院行政权(1854—1873年)、东方语言学院的教授和国立图书馆副馆长,如此多的兼职在法国行政职务中是很不正常的。他与任何敢于批评他的人之间的争执纠纷,始终都具有传奇色彩。纪尧姆·鲍狄埃(Guillaume Pauthier)是一位平庸的汉学家,曾是儒莲投在雷慕沙门下时的同窗学友,后来却成了他的嘲笑对象。然而,在《对最新一篇诽谤短文中令人厌恶地歪曲了一件体面事情的简述》(1842年)中,鲍狄埃遭到了沉重打击。《被迫答复隐藏在幕后的所谓正义朋友》则是向其他人叙述此事的。这些令人忍俊不禁的标题,证明了法国汉学界的风气。自从礼仪之争以及18世纪佛雷烈与傅尔蒙之间那场惊心动魄的争论以来,论战始终未曾呈减势。

1874年,接替儒莲在法兰西学院主持汉学讲座的人选是他的学生——德理文(Hervey de Saint—Denis,1823—1892年)侯爵,他是一位平易近人的文人,也是欧洲最早对中国诗歌感兴趣的人士之一。直到当时为止,对于法国大众来说,中国诗歌实际上还是毫无生气的文字符号,因为耶稣会士们的汉学完全忽略它了。德理文的《唐诗》(1862年)是一部古诗的选集本,从技巧上介绍了使诗词符合韵律的方法。他的《离骚》译本(1870年)既没有华丽的辞藻,也没有语法形式上的典雅。但在第二帝国的文学沙龙中,却引人注目。我们应该将《今古奇观》11篇故事的译本归于德理文名下,它们比儒莲所译的短篇小说更加趣味横生。

德理文的另一部翻译巨著叫作《中国藩部民族志》(1867—1883年),它是以元代马端临《文献通考》中有关东裔和南裔边民的两节为基础而撰写的,书中始终强调中国天朝的对外关系。除了汉学之外,德理文侯爵还

曾有过一种奇怪的行为:在数年之内,他坚持在每天清晨起床时记录下夜间所作的梦。这些笔记似乎已佚,因为我曾应十分欣赏这些笔记的弗洛伊德派精神病专家的要求,努力寻找过它们。

1893 年,我那已故的导师沙畹(Edouard Chavannes),接替了那位没有多少光辉业绩的德理文教授,主持法兰西学院的汉学讲座。1918 年,沙畹逝世时还给法国汉学带来了与儒莲时代的汉学所享有的同等的、甚至是更高的国际威望。尽管从他的文化修养、研究方法和思想的某些方面来看,沙畹更应该属于 19 世纪,他是"世纪的历史主义者"和"科学主义者"倾向的竭诚赞成者,但他的活动主要发生在 20 世纪。因此,我将在本报告的最后一部分谈及他的生平和著作。

我现在更应该讲到法兰西学院之外的另一个机构了,这就是国立东方现代语言学院①。从 19 世纪中叶起,该学院便开始了汉语教学。它是根据在法国大革命期间,由 1795 年颁布的一道国民公会的法令而创设的。该学院的前身是青年语言学院(即翻译生学院),由路易十四于 1669 年为培养近东语言翻译人员而创设,当时法国正与近东维持着重要的外交关系。当国民公会决定扩大东方语言教学计划时,汉语始终被排斥在外……其借口是满语能够"如同在文学中那样在商业贸易中取代汉语",法国国民公会议议员拉卡纳尔(Lakanal)于其 1795 年的报告中,就是这样表述的。当然,这所存在至今的公共教育机构,在很大程度上应归功于拉卡纳尔。他在这篇报告中,谈到了"中国文学不可思议的瑰丽多彩"。他又补充说:"如果自 1644 年起便成为中国统治者的满族鞑靼人(大清人),不设立诸多专门从事把所有书籍都译成满文的'文馆',那么这些文字宝库在长时期内对于外国人都无用处。满文则无可比拟地没有那样困难,它有字母和语法。"总而言之,学者钱德明说过"大家能清楚地看懂这种语言。"拉卡纳尔理解道:"继此之后,如果我们与中国重新恢复关系(被革命中的法国中断了),那么汉语教学就可以补充列入波斯语、突厥语、阿拉伯语、马来语和克里米亚语(俄罗斯南部的鞑靼语)等语言行列。"

实际上,满语可能不会被列入东方语言学院的张贴布告中(除非是逐渐进入到一个全新时代)。至于汉语,它却直到鸦片战争以后,当大炮轰开

① 戴密微:《东方现代语言学院的汉语教学》,载《东方语言学院 150 周年纪念》专刊号(巴黎,1948 年)。

了中国向欧洲贸易开放的门户时，才进入这一教学机构。自1839年年末起，继英国的鸦片被中国广州地方当局销毁之后，东方语言学院开设通俗汉语讲座的问题才被提上了议事日程。教授大会曾在长时期内不乐意接受这项建议，该建议直到1843年才被最终采纳。根据路易—菲利蒲（Louis—Philippe）主持的国民教育部的指令，现代汉语讲座的开设，则由于它必然会在以下人员中获得的成功而得以被接受：这就是"准备从事与中国进行贸易的人、要把宗教信仰的火炬和欧洲文明的智慧带往天朝帝国的传教士、理智地把中国文学作为法国专用领域范围的相当大一部分外国人"。事实上，这些人就是从此之后经常到东方语言学院去聆听汉语课的受众。根据从1795年起就制订好的最初计划，这一机构实际上具有实用目的，而法兰西学院的授课则是学术性和经院性的教学模式。直到当代，东方语言学院仍保持着这一实用特征。那里在原则上仅把文言作为白话的补充才教授的。然而，不仅数代法国汉学家，而且来自欧美所有领域内的汉学家，他们都来此初步学习中国的语言和文化基础知识，即使那些专职从事研究汉学的人也如此。

东方语言学院的首席汉语教授是安东尼·巴赞（Antoine Bazin，1799—1862年），他从未踏进中国国门，却师从儒莲而精通汉文。他的最优秀著作都是有关语言和通俗文学的。他在其《官话语法》（1856年）中，论述了口语（不包括书面语言），并对此进行了精辟的分析。我们可以从中发现大量有关汉语口语的"关系"式和"条件"式单音节词（针对复合词而言）特征、口语与书面语言间的关系和白话体中强读音节的重要性等方面，他那些卓而不群的看法。同样的问题至今仍存在于该学院的教学日程中。此外，巴赞以其师儒莲为榜样，执着于翻译和研究中国戏剧。我们应该将至今尚有价值的四部元曲（《中国戏剧》，1838年的《佟梅香》《合汗衫》《货郎担》和《窦娥冤》）的精辟译本归于他的名下。他还翻译了《琵琶记》（1841年），撰写了作为元代中国文学概论的《元朝的一个世纪》（1850年）一书。

巴赞死后，令人望而生畏的儒莲成功地在东方语言学院中主持讲座6年（1863—1869年）。从行政准则来讲，他在担任其他职务时无权兼任该职务，但问题在于他排斥了那些自己讨厌的候选人。这至少对其学生们很有利。此后，他的继承者为波兰伯爵哥士耆（Alexandre Kleczkowski，1817—1886年）。

哥士耆曾以驻华翻译的身份为法国服务并加入法国国籍。为在法国

公共教育中占有一职位,取得法国国籍是必不可缺的条件(自从法国大革命和第一帝国以后,公共教育便完全属于国家的事务)。他的《汉语口语和书面语言的渐进与系统教科书》(1876 年),只具有一种纯属实用的价值。接替他的是另一位驻华翻译德微理亚(Gabriel Devéria,1844—1899 年),此人是沙畹在东方语言学院任教时的导师,也是一位优秀学者①。法国征服东京湾(北圻),巴黎舆论大哗,在反对派阻击儒勒·费里(Jules Ferry)的政策之际,德微理亚发表了为国务活动家和公众使用的书籍——《中国与安南——越南关系史》(1880 年)。他在书中明确指出了把越南与中国联系起来的附庸关系。他的另一部著作《中越边境,汉文文献中的地理和民族志资料》(1866 年),是描述正在爆发的 1882—1885 年间中法战争地区的书。德微理亚于其暮年,又从事了一种并非是主要转向现实的研究。他对中国的伊斯兰教(1895 年)和摩尼教(1897 年)颇感兴趣,把汉文资料中的"末尼"(摩尼)和伊朗的宗教改革者 Māni 视为同一人物。他同样也关心中国边陲地区非汉文的文字,如西夏文、女真文(Jurcät)、倮倮文(Lolo,彝文)以及被称为八思巴文的蒙古文墓碑,他同时也搜集了八思巴文字的拓片。

19 世纪在东方语言学院教授汉文课的最后一位翻译代表人物,便是微席叶②(Arnold Vissière,1858—1930 年)。当时翻译人口在北京起着重要作用的时候,他曾长时期旅居北京;当时便成了外交代表们的真正顾问。特别是因为在这个时代,与中国的外交事务是用汉文来处理的。微席叶在旧制度时代讲一口无懈可击的汉语,他自己能撰写并抄正礼宾性文件,最终具有了中国文人的风度、言行、举止以及几乎与中国人毫无差异的情感了。有人传说,令人生畏的皇太后慈禧曾颇受他的这种模仿魅力的吸引。在他于东方语言学院 30 年的教学生涯中(1899—1929),微席叶表现为一位严谨而又认真的良师。他从不自认为具有高深渊博的学问,而是始终为此做准备,却又不以此为目标。他的《汉语初级课本》(北京官话)曾被多次修订(1909—1928 年),从而成为法国和国外许多汉学家们常读的书。他的汉语音标法(1909 年)略做修改后,便被法兰西远东学院及法国整个

① 有关 19 世纪末期法国汉学家的情况,请参阅考狄:《1886—1902 年的汉学研究》,载《通报》第 1 套第 3—9 卷,第 2 套第 9 卷(1892—1903 年)。

② 伯希和:《微席叶》,载《通报》第 27 卷(1930 年)。

汉学界所接受;而该学院仅在目前才摒弃了这种标音法,采用被称为"拼音"的中国方案。我们还应该将中国伊斯兰教史(《中国伊斯兰教研究》,1907—1929年)、中国数学史(《算盘起源及其从古老筹算法的派生》,1890年)和其他领域的翔实研究论著归于微席叶。

除了上文提到的教授外,自鸦片战争之后,法国向中国重新开始派遣的外交官或领事于其任职期间,在19世纪下半叶为汉学界提供了相当数量的新成员,其中有两位至少值得于此被提及。第一位是戴伯理(Dabry de Thiersant,1826—1898年,达伯理)上尉,他是后来任驻华领事的军人。戴伯理为我们留下了几部巨著:《中国人的医学》(1863年)和《中国中原与新疆的伊斯兰教》(1878年)。这两部著作至今仍不失其参考价值。另一位是于雅乐(Camille Imbault-Huart,1857—1897年)领事。他是多部著作的作者,其中最著名的是近代中国诗的译文(《14—19世纪的中国诗文集,中国诗人诗选》,1886年),特别是翻译乾隆时代一位桀骜不驯的诗人袁枚(子才)的诗篇(《18世纪中国诗人袁子才的生平与著作》,1884年;《译自中文的近代诗集》,1892年)。就在这个时期,诗人泰奥菲勒·高狄埃(Théophile Gautier)的女儿、理查德·瓦格纳(Richard Wagner)的最后一位老师朱迪斯·高狄埃(Judith Gautier,1846—1917年),让人出版了她的译著《词》。这部书实际上是由到达巴黎的中国文人的帮助编译而成的(《玉笛》,1867年,1902年)。

19世纪上半叶,在中国再次开放之前,法国汉学界的明星人物是毕欧(Gdouard Biot,1803—1850)。他是著名天文学家、数学家和物理学家让·巴斯蒂特·毕欧(Jean-Baptiste Biot,1774—1862)的儿子。老毕欧本人也关心中国天文学。小毕欧原是位工程师,为建设法国的最早铁路作出过贡献。此后,他从30岁起便闭门专心从事汉学研究,直至生命的结束。他是儒莲最得意的门生。毕欧撰写了大量科学题材的论著,其中包括中国的天文学(《周髀》译本,1841年)、地质学、气候学、气象学和地震测报术。他的研究也涉及了长时期以来未曾有人涉足的中国经济史(《论中国自远古时代以来的土地所有制状况》,1838年)和社会史(内容丰富的《论中国公共教育史和儒仕之社》,1847年)等方面的研究。对工艺的兴趣,把他的注意力引向了《周礼·考工记》。他全文翻译了这部礼书,虽略带乌托邦色彩,但为研究中国古代宗教和社会提供了颇有价值的资料。这部译作是于他死后,在他的父亲及儒莲的关怀下出版的(《周礼》,1851年)。这是我们至

今所掌握的《周礼》的唯一西文译本。译文质量是如此之高,以至于在北京(1940年)被盗印。此外,巴黎国立印书局现已将其再版列入到出版规划中了。

以上就是对法国汉学界于19世纪所取得的主要成果的概述。

雷慕沙、儒莲、毕欧这样的人,与过去的耶稣会士们大相径庭,他们仅仅是通过书本来认识中国的。然而,他们著作中的精确度及考证水准,要远远高于耶稣会士们;他们在一切方面都与欧洲人文科学,尤其与历史学和语言学所取得的发展同步。他们对美学和哲学相对地缺乏兴趣,忽视纯文学,此外还有阻碍任何比较文化研究的欧洲优越感。这一切当然都是这个世纪的特色。我们似乎要等到20世纪,世界大战动摇了欧洲的所有的老传统时,一种对待中国的全新态度才得以显现出来。

在中国本地,除了我上文提到的外交家或翻译人员外,自1840年始重新定居在中国的传教士,特别是耶稣会士们,又恢复了汉学研究。耶稣会于1814年被罗马恢复。从1842年起,耶稣会士们又重返中国。法中《黄浦条约》(1844年)允许法国天主教会在五个向他们开放的通商口岸建立教堂和学校;《天津条约》(1858年)保证他们的修道和传播宗教的权利。从此之后,法国即将行使对在华天主教传教区的一种真正的"保教权"。通过中国大臣的斡旋,在法中《北京条约》(1860年)签订之后,18世纪时所没收的天主教教产在原则上都归还给他们了。我已经提醒诸位注意,世俗的、反教权的法国却在海外表现出了保护天主教教士事业的古怪行径。

尽管如此,耶稣会士们却未收回他们过去在北京的住院,它们被转给了另一个修会,即遣使会。该修会是17世纪由味增爵(Saint Vincent de Paul)创建。从19世纪中叶起,耶稣会士们在中国有两个主要中心,一个在北方,位于直隶省的河间府(今河北献县);另一个在上海近郊的徐家汇。在上海传教区附近,耶稣会士们建立了一个被用于观察天象、气候的大天文台,它使人们联想到了北京的古观象台。他们还创办了一所大学——震旦大学,一直到共产党人夺取政权时,这所大学取得了巨大的发展。在这两个中心中,耶稣会士们坚持恢复18世纪其前辈们的学术传统,并用更现代化的方式,着手编辑出版1735年的汉学巨著,《中华帝国全志》,以及1776—1814年的《中国杂纂》的续篇。

河间府传教士中著述最丰者是顾赛芬(Seraphin Couvreur,1835—1919年)和戴遂良(Léon Wieger,1856—1933年)神父。

顾赛芬[1]是庇卡底人，中国文化的极大爱好者。无论谁胆敢诋毁这一文化，他就必然会挺身而出地为之辩护。他的《汉语古文词典》（1890年，曾多次修订再版）始终是我们所拥有的一部最优秀的西文汉语古词汇工具书。顾赛芬的《词典》与翟理斯（Herbert Giles）的《汉英大词典》（1892年、1912年版）不同，它很少注意通俗语言（白话文），也无视科技或专门术语（例如佛教术语），但它是研究《五经》经典的一部极为珍贵的工具书。顾赛芬神父将其在准备翻译《五经》时所作的卡片收入到词典中。除了至今才敢于尝试诠释的《易经》及由毕欧翻译的《周礼》之外，中国经典著作几乎都是顾赛芬神父翻译的：《四书》（1895年）、《诗经》（1896年）、《书经》（1897年）、《礼记》（1916年）。这几卷译著皆在20世纪50年代及此后于巴黎再版，顾赛芬的译著一般都是双语合璧的，即法文和拉丁文。由于拉丁语的结构比较自由，所以译文可以更贴切地根据汉文原著逐字逐句地翻译，并能对照印刷。顾赛芬神父的法文和拉丁文都具有无可挑剔的准确和优雅的水准。其诠释始终都严格地忠实于朱熹学派的注疏，因为朱熹学派在当时的中国是正统派。译者既没有标新立异的解释或个人的评论，也没有像李雅各（James Legge）于其英译本中所作的那种过分轻率的尝试（《李雅各英译七经》、8卷本，1865—1872年，1960年香港再版本）。在这些当然是约束性很大的限制中，顾赛芬的译本是非常可靠而始终都十分有用的。

至于戴遂良神父[2]，这位阿尔萨斯人，兼有其已故同胞阿贝尔·施魏茨（Albert Schweitzer）医生那种刻板的性格和固执的思想。戴遂良与此人一样，原来也是位医生。其父亲是斯特拉斯堡的一位病理学教授。作为一名受天主教归化的原新教徒，他把新入教教徒的虔诚发展到了思想的狭隘性，总是不失时机地对中国的“异教徒”表现出轻蔑或嘲讽。他留下了一部不少于30卷本的汉学巨著，几乎涉及各个方面。在语言方面，其《汉字》（初版于1895年）共包括有简单分类的四个方面：词源学（根据《说文》）、谐声（早于高本汉的《解析词典》，属此类体裁的首部）、以字母拼音和部首为序编定的对音《汉语口语基础知识》（初版于1892年）是直接根据河间

① 考狄：《顾赛芬》，载《通报》第9卷（1918—1919年）。

② 裴化行：《戴遂良著作分类书目》，载《中华公教教育联合会丛刊》第5卷，第1期（北平，1932年）。其著作目录修订本载《通报》第25卷（1928年）；《戴遂良及其有关中国的研究》，载《中华公教教育联合会丛刊》第7卷，第10期（1934年）。

府方言而记音的一部教科书和一部巨著编纂而成;《近代中国民俗学》(1909年)是另一部以同一方言记载的通俗文献集;其《新词》系新词汇选编,开始于1925年。他的3卷本《历史文献选》(1903—1920年)主要地选取于朱熹的《资治通鉴纲目》,附有自由体译本和作者所作的大量补充(更不用说作者为修饰这些文选的个人判断了)。他同样还留下了单卷本《哲学文献选》(1906年),比较草率马虎;他比较认真仔细的精品著作则是两卷本的《中国佛教》(1910—1913年),包括有《律》和中文的《佛本传》集,附原文与译文。另有两卷本有关道教的论著,第1卷是当时全新的《道藏》总目,第2卷是非常不忠于原文的《老子》《列子》和《庄子》的编译本,始终附有中文对照本。戴遂良神父于其巨著《自古至今的中国宗教信仰和哲学观点史》中,力图对自己所有的著作做一番概括总结,但从未最终杀青。他最有用处的著作则是根据第一手材料编写的10卷本《近代中国》(1921—1932年),附有原文、译文(过分不忠于原文)和注释,此书构成了中国第一次国内革命战争的资料编年。戴遂良神父的这部巨著涉及范围太广,编纂得太仓促,只有其中的某些部分流传下来了。尤其是涉及他所居住地区的语言和民间传说部分。

在徐家汇(Zikawei),耶稣会士们拥有另一所印刷厂。他们的著作大部分都发表在《汉学论丛》中,这套丛刊总数可达70余卷。该丛刊由夏鸣雷(Henri Havret,1848—1901年)神父创办,他是《西安府景教碑》(1895—1902年)巨著的作者;此书是指唐代景教的汉文—古叙利亚文碑的专著。伯希和有对该碑研究的遗著,近期将由优秀的景教史专家,图卢兹的教授多维利埃(Jean Dauvillier)刊行。费赖之(Aloys Pfister,1833—1891年)是一位博学多才的洛林人,组织创建了徐家汇那规模宏大的图书馆,并且还撰写过一部令人注目的有关从16—18世纪在华耶稣会传教区历史的书籍,在他死后出版(《1552—1773年在华耶稣会早期传教区书目与传记提要》,上海,1932—1934年)。这是我们可以参阅的有关这一时期欧洲与中国关系的内容最丰富和最可靠的书籍之一。金葆光(Henri Doré,1859—1931年)18卷本的《中国迷信研究》(1911—1938年),只不过是对由中国耶稣会士黄伯禄(Pierre Hoang,字裴默)神父[1]于1878年编纂的汉文著作

---

① L.冯·海的文章,载《通报》第38卷(1947年),第294页;格罗塔埃(W.A.Grootaert):《汉学研究》第7期(成都),1948年,第42页。

《集说诠真》的剽窃作品。这18卷本书仍不失为一部宝贵的、有关宗教信仰和民俗学等方面的资料目录，附有大数量图画片（其真实性无法得到保证）。

由非法籍作者（但他们却用法文写作），尤其是由中国耶稣会士撰写的《汉学论丛》不只一卷，例如张璜（Mathias Tchang，《中国历史年代同期对照表》，1905年）神父和黄伯禄神父（《中国和欧洲朔日年代对照表》，1910年）的两部优秀的编年学手册，是西方每个人都运用的工具书。此外，学术性很强的《中国纪年论集》（1920年）、《中国所有制中的专业概念》（1898年）、《从法律观点看中国的婚姻》（1898年）、《施政文集》（1902年）、《据中文资料编制的中国地震一览表》（1909—1913年）①等书，都应该归于黄伯禄神父。内容是多么丰富多彩啊！自从18世纪由耶稣会士们派往法国的黄嘉略、高类思和杨德望以来，已是时过境迁，他们在法国越发显得对自己祖国的文化严重无知，以至于从他们身上再也得不到可以向西方世界介绍的中国资料了。

三、20世纪

在开始触及20世纪上半叶法国汉学研究的沿革之前，正如我已经讲过的那样，我认为应该排除未曾载入史册的目前汉学，起码应避而不谈目前尚健在的汉学家及其著作。我将指出那些代表了当今汉学研究的主要新机构，以及法国汉学在此期间是怎样组织起来的。

在19世纪，汉学教学在法国只有两个讲座，这就是我在前半部报告中提到的法兰西学院汉学讲座（开设于1814年）和东方语言学院的汉学讲座（创设于1843年），前者具有知识和学术水平，后者则更注重实践。聆听这些课程的学生为数甚少。在东方语言学院，19世纪末才只有20多名学生②。稍后不久，在我求学的第一次世界大战期间，学生人数更是寥寥无几，他们在全法国的人数也可以用两只手的手指头来计算。现在有所变化了：在东方语言学院，现有200名学生注册上汉语课。为适应汉学研究发展的需要，各种各样的机构、教学中心和学习手段都加入到这个不久前才

① 考狄：《黄伯禄（裴默）》，载《通报》第11卷（1910年）。

② 考狄于《通报》第1套第9卷（1898年）发表的文章，增刊第45页。

存在的行列中来了①。

我们把巴黎大学文学院所在的大楼，称为“索邦”(Sorbonne)，它缓慢地把汉学纳入其教学大纲中了。1920年，一个简单的中国文明史课程的任务被委托给了葛兰言，但这一课程却未能延续下去。我们必须等到1957年，才在文学和人文科学院(人们今天仍这样称呼它)开始了名副其实的题为“中国语言和文明”的讲座。汉学研究所就坐落在索邦大学的设施内，巴黎大学汉学研究所创建于1922年。这是个协调汉学研究的中心，配备有一所藏书量丰富的图书馆并拥有许多宝贵资料。它组织有专门的教学、临时的讲座和出版汉学著作。现已出版了20多卷。

独立于巴黎大学的高等研究实验学院，是一个为科学研究做准备的机构。那里的教学便是这种意义上的“实验”：“研究导师”们在那里培养科学研究人员，他们不是通过权威性讲授的理论课程，而是通过如同德国“讲座”风格的实际工作，来培养已经具有专业知识的学生。学生们可以在该校准备论文，并能得到在法国享有盛誉的文凭。这一机构共包括六个系：数学系；物理—化学系；自然科学系；史学与语文学系；宗教科学系及经济社会科学系。后三个系(最后一个系创设于1947年)已经拥有和现在仍拥有着诸多“研究导师”教席，这些研究侧重于中国的历史、宗教、语言和社会学。

我还应该提一下坐落在巴黎卢浮宫博物馆内的卢浮学院，那里还存在着一个远东艺术史讲座。巴黎的中国艺术和考古特藏并不在卢浮宫博物馆内，而是收藏在两家专业博物馆内：一个是吉美博物馆(Musée Guimet)，创立于1889年，专门收藏自阿富汉开始的整个东亚地区的艺术品；另一个是塞尔努什基(Cernuschi)博物馆，创建于1896年，专门收藏中国和日本的艺术品。这两家博物馆最早皆由私人的文学艺术资助者开设。但它们后来却分别属于国家所有和巴黎市所有。这两家博物馆均拥有藏书丰富的中国艺术和考古学书籍的图书馆。

隶属于国家教育部的国立科学研究中心，是一个成立于1939年的国家组织，旨在“发展、指导和协调一切范围内的科学研究”。它共包括有两个“大类别”：一是自然科学；二是人文科学。后一类(是个穷妹子，嫁妆很少)分为13个部门，其中的一个部门负责研究“东方的语言和文明”。每

① 戴密微：《法国的东亚研究组织》，载《亚洲研究学报》第18卷(1958年)。

个部门都由一个委员会来主持,每个委员会由 20 多名成员组成。其中大多数成员由研究人员选举产生,三分之一则由国家教育部任命。国立科学研究中心向研究者和技术合作者提供拨款,同样也提供科学仪器、出差旅费和著作出版津贴。若无这一机构的支持,我们的汉学研究,特别是汉学出版物是生存不下去的,在法国科学研究生涯中,该机构起着首屈一指的作用。

最后,在一个半世纪之前的 1822 年,巴黎亚细亚学会成立了,当时东方学研究正在法国蓬勃发展。该学会是一个私立机构,曾两次由汉学家任会长:雷慕沙和伯希和分别于 1829—1832 年间和 1935—1945 年间任会长。该学会每月都召开会议,其成员在会议上做学术报告。亚细亚学会还出版了作为整个法国东方学界喉舌的《亚细亚学报》。专门向学会会员开放的亚细亚学会图书馆,收藏有汉文书籍的几批重要特藏,它们是沙畹和马伯乐的遗赠。

在巴黎之外,唯有里昂大学和波尔多大学设有两个汉学讲座,而后者则是新近设立的。里昂是法国丝绸商业中心,那里的人很久以来,就对中国十分感兴趣。里昂大学于 1900 年设立汉学讲座,一直由优秀学者莫里斯·古兰(Maurice Courant,1865—1935 年)主持,直至 1935 年。古兰早年曾分别在中国、日本和朝鲜度过了一段出任领事的生涯,他曾著有一部《中国人的古典音乐史论》(1912 年),此书是一种精确的、全面的和纯书本的知识宝库。此外,他还编有 4 卷本的《朝文书目》(1894—1901 年)。他从 1902 年起,开始编写《巴黎国立图书馆所藏汉、朝、日文书籍目录》。在法国,乃至在整个欧洲,现存量最丰富的汉文书籍和稿本著作特藏就收藏在这家图书馆。其核心部分要上溯到由 17—18 世纪入华耶稣会传教士寄往法国的中文图书和著作稿本。

现在,我还需要介绍 20 世纪在法国本土以外,在远东地区,甚至就在被研究地区当地所设立的法国机构。其中最主要的机构是法兰西远东学院,1900 年创建于河内,这个机构在学术上由金石和美文学科学院(这是法兰西研究院的五所科学院之一,它的范围是历史学和文献学)赞助,并根据法兰西罗马学院和雅典学院的模式构建的。它的目的可以用这段话来确定:"为发展印度支那半岛考古学和文献学而工作,以各种手段来促进对其历史、古迹和文字的认知,为从事对这些地区及其邻近的印度和中国文明的学术研究作出贡献"。当然,它同时还有其他目的。中国必然在这项

计划中占有十分重要的地位,因为印度支那半岛的东部——越南就属于中国文化圈。法兰西远东学院的成员经常被派往中国进行考察,从而为促使形成博物馆,尤其是为建立第一流的图书馆作出了贡献(在最好的时代,该图书馆实际上获得了有关远东的所有出版物)。他们的著作发表在《法国远东学院学报》(该刊物现已达102卷)及其他各种丛刊中,这些丛刊已几近于百卷了①。

在中国的门户和在与中国保持接触的情况下,培养出了20世纪上半叶几乎整整一代法国汉学家。正因为他们在法兰西远东学院得到了这样一种接触和自由研究的便利条件,所以法国汉学才能够在这一时期内较西方其他国家的汉学有一定的领先程度。通过对现状的观察和亲身体验,过去的历史才得以明朗化了,现在是过去生命的延续。这种接触的可贵成果之一,便是与中国学者中的精英分子建立了个人联系,而西方汉学长时期内对这一切均一无所知。法兰西远东学院科学调查方法的范例,可能在中国汉学本身的现代化过程中,同样也能够起一定的作用。

法兰西远东学院的推动者之一便是杰出的日本学家诺埃尔·培里(Noël Péri,1865—1922年)②。他是《能剧》的译者,长期担任该学院的秘书。他在借助汉文资料研究印度、中国和日本佛教的时候,也从事远东汉学的工作,为此而写出了多种卓越的论著,然而人们却未能给予它们本应得到的重视(《世亲时代考》,1911年;《日本的一种印度小说》,1915年;《韦驮神》,1916年;《鬼子母》,1917年;《释迦牟尼的女人》,1918年)。沙畹的一名学生鄂卢梭(Léonard Aurousseau,1888—1929年)继承了培里在法兰西远东学院的秘书职务,并在1926—1929年间领导了法兰西远东学院。他的一篇有关中国在印度支那地区移民的论文,引起了人们的争论(《首次征服安南地区》,1924年)。

法兰西远东学院隶属印度支那总督政府。1957年,继非殖民化之后,该学院就被移交给越南民主共和国,包括其图书馆、博物馆和收藏品中的中国与越南部分。据我所知,北越政府很好地保管着它们。自1956年起,法兰西远东学院的校址及领导机构便迁到了巴黎。该机构在巴黎于行政

---

① 法兰西远东学院从成立到1920年的详细著作目录,已由该学院的成员编制(《法兰西远东学院学报》第21卷,1921年,第1期)。

② 裴化行:《诺埃尔·佩里》,载《法兰西远东学院学报》第22卷(1922年)。

和财政上受国民教育部监控。正如其草创时期那样,它仍接受金石和美文学科学院的学术监督。在印度、泰国、柬埔寨(它受金边政府委托,保存考古文物)、老挝、印度尼西亚、中国台北和日本,法兰西远东学院都设有永久性或长期性的研究中心或代表机构。该学院有两名成员居住在京都,另有一名居住在东京。法兰西远东学院根据新形势而发生了这样的变化,已准备好面对未来。

在第二次世界大战期间,由居住在北京的法国人创立了法中汉学研究中心。该中心于战后归属巴黎大学,取名为"巴黎大学北京汉学研究所"。其倡导人是杰出学者铎尔孟(André d'Hormon,1881—1965 年)。他在北京度过近半个世纪(1906—1954 年),在那里学到了有关中国语言和文学的一种非凡的知识。他同样还创设了法中大学,那里有大量准备赴法,尤其是到里昂继续求学的中国留学生在作备修。北京汉学研究刊行过各种出版物,铎尔孟在这些出版物中,特别设法发表中国文学的精彩绝伦的法译本,有时还有中文对照本。出于审慎小心,或是出于一种卖弄,铎尔孟始终拒绝署名发表作品。法国新一代的多名汉学家都曾在北京汉学研究所受到过培养。该学院形成了一套很重要的中文书籍。它还编辑了一整套中文著作的《通检》,与哈佛大学燕京学社的那套《引得》齐名。1953 年,巴黎大学北京汉学研究所被中华人民共和国政府关闭。但该研究所获许将其图书馆中的大部分图书运往法国,这些书籍现藏于巴黎大学汉学研究所内。其中最丰富的正是巴黎当时缺少的整套中文期刊。

对东京日佛会馆,我不准备大加发挥。这个法日两国的联合机构是于 1926 年由两国共建的。它曾多次由法方的印度学家领导,例如傅舍(Alfred Foucher)、烈维(Sylvain Lévy)、哈干(Joseph Hackin)、勒努(Louis Renou)。但在其寄宿生中间,同样还有多名青年汉学家前来向他们的日本老师学习,并在《日佛会馆学报》上发表各种各样的汉学著作。1928 年,日佛会馆开始编纂《法宝义林》(Hôbôgirin)。这是一部首先涉及汉学的佛教百科全书,因为它明确地表示要以汉日文资料为基础。这套巨著的进展应归于法日合作,由于不利的局势而使其在长时间内进展缓慢。我深感欣慰的是,在日本政府、法兰西远东学院以及金石和美文学科学院的支持下,《法宝义林》又重新开始启动。金石和美文学科学院已决定把它纳入自己的出版物系列中。

自 20 世纪初叶以来,新出现的汉学机构有力地促进了法国汉学的发

展。因此,在总结了这些新机构的状况之后,我想回顾一下直到20世纪中叶使本学科大放异彩的明星人物。当然,在我的叙述中,排除了现状以及至今尚健在的人物。我已讲过其中原因了。

在这一阶段初期,占统治地位的名流是我那已故的导师沙畹(Edouard Chavannes,1865—1918年),如其同时代法兰西学院的前辈儒莲一样,沙畹很快就被整个西方世界奉为汉学研究大师。我无法详细介绍他那浩繁的著作。这主要是史学家的著作,但也扩展到了其他最为包罗万象的领域。所有这些著作以注重一种新方法而令人折服,它考虑到了自儒莲以来所有史学和文献学研究取得的进展。沙畹出生于一个新教徒家庭。在宗教战争期间,他自法国移居瑞士,沙畹从小就具备了一种几近苛刻的和一直发展到谨小慎微的职业道德。他接受了世人在法国所能享受到的最高大学培养,这就是巴黎高等师范学院的教育。当时巴黎高师校长是一位古代艺术史学家,他将其研究引向了中国研究的方向。当时法国最时髦的是唯科学主义和唯历史主义。因此,沙畹或多或少地总要受19世纪末思想的支配,其青年时代正是由这些思想哺育起来的。

沙畹的研究生涯始于哲学,他于1891年出版的第一部著作,便是与杰出的日耳曼学家夏尔·安德勒(Charles Andler)合著的《康德……自然科学的形而上学第一本源》。在稍晚些时候,安德勒也登上了法兰西学院讲座的讲坛。1889年,沙畹在24岁时出发前往北京,一住就是三年,其身份是法国公使馆自由随员。从而为他留下了致力于其研究需要的所有空闲时间。

由于沙畹在巴黎听课时已经初步掌握了汉语,所以他刚到北京,便在一位中国文人的帮助下,立即着手翻译中国第一部正史,即司马迁的《史记》。此人凭着雷厉风行的作风(这始终是这位坚定而沉着的思想家之性格,依靠惊人的工作能力,在抵京一年后成功地翻译并出版了这套巨著中的一卷(《封禅书》,1890年)的法译本。沙畹在北京完成的全部《史记》译著手稿,至今仍保存在吉美博物馆。这是一部初稿,没有注释。返回巴黎后,沙畹仅出版了其中的三分之一左右(130卷中的47卷,5卷本,1895—1905年),附有导言、注释和极为详尽的附录,其中涉及了中国古代史提出的所有问题。其考证既严谨又有广泛涉及面,整个汉学界(即使在中国也是如此)直到那时都缺乏与之相匹敌者。尽管这几卷译本年代已久远,但至今所有人都在使用它。这几卷的再版本正在巴黎付印中,并附有一卷补

遗,其中包括附加的 2—3 卷的译本,这是沙畹在弥留之际留下来的。此外,这套译著还包括自 1905 年起出版的与《史记》译著融为一体的总索引和参考书目等。

1893 年,沙畹应召继任德理文(Hervey de Saint—Denys)主持法兰西学院的汉学讲座。他当时只有 28 岁(就像此前的雷慕沙一样),他的任命并非是一帆风顺的,由于其友傅舍的交际手腕才使他胜出。在沙畹缺席的情况下,傅舍以候选人的名义去拜访教授选举人。自从沙畹回到巴黎后,他的一位挚友,也是印度学家烈维,使沙畹的注意力离开了中国,让他翻译研究印度历史所必不可缺的汉文佛教资料,从而独自占有了他的全部工作。于是,我们看到沙畹接二连三地发表了一系列有关中国、印度和西域的高僧传。这无论如何也是属于雷慕沙和儒莲的学统。其《史记》却一直停留在计划中,他却进一步迎合了印度研究……沙畹的佛教著作,稍后又由一大批其他著作所补充,大都与烈维联袂而成。我于此无法一一列举其书目,特别是有一套巨著《汉文三藏经中的 500 个故事和寓言》(3 卷本。1901—1911 年,1962 年再版本中附有 1934 年出版的遗作一卷),该著作是经常追溯到印度的世界民俗学比较研究的珍贵宝库。

1907 年,为了完成在满洲和中国北方诸省(河北、山东、河南、陕西、山西)的考古考察和探险使命,沙畹重返中国。他在这些地区,尤其是在龙门和云冈石窟,取得了考古和碑铭方面的丰硕收获,从而成为第一个有条理地考察这些石窟的人。这次考察带回来的两大包图版,以及令人遗憾地未能最后完成的两卷本著作(《华北考古记》,1909—1915 年),都形成了奠定中国近代考古学基础的宪章。在这次旅行中,沙畹还登上了泰山。在他返回法国后,特为此而写成了一部权威性的专著(《泰山,中国的山岳崇拜专论》,1910 年)。该书后附有一篇《中国的社神》的补编,该补遗另辟研究中国古代宗教的一条新途径,其弟子们在这条路上追随他。在考察中,沙畹有一个名叫瓦西里·阿列克谢耶夫(Vassili Alexeiev,1880—1951 年)的俄国汉学家做旅伴。这位俄国人很年轻,曾在法兰西学院沙畹门下受过教育,而且一直对沙畹保持着一定程度的崇拜。他的旅途日记曾在苏联科学院的关怀下,于 1958 年出版。1963 年,叶理绥(Serge Elisseev)在《通报》中发表了有关的书评。

我不能妄想在此列举沙畹出版的所有著作。大家可以在考狄于沙畹死后为他所写的悼词中找出几乎是完整的出版著作目录。只要我们想到

他在53岁时便过早地谢世,那么我们就会对其著作的巨大数量及广泛的涉猎面而感到惊讶。在他的学术生涯中,没有任何一个他未曾触及过的学科:碑铭学、古文字学(《斯坦因在新疆沙漠中发现的汉文文献》,1913年)、西域史、西突厥汉文资料、中国舆地学及地图绘制术,甚至在其晚期也研究过道教(《投龙简》,载《东亚论文集》第3卷,1919年)。其中唯一尚付阙如的学科是美文学(他憎恶这一学科)和哲学。但当他投身于汉学研究时,哲学却曾是他的目标,其青年时代的许多计划都遭到了这样的下场。第一次世界大战损害了他的计划,他因为法国的命运担忧而深受折磨。同时,他也为自己那不到年龄就应征入伍并当上飞行员的儿子担惊受怕。但我看到他仍然强迫自己反复练习汉语口语,以至于在中国于1917年加入协约国一方而参战时,他准确无误地接待了中国政治家代表团。代表团成员之一就是徐世昌。这是一位文人,当时接受了巴黎大学的名誉博士称号。其生命只剩下数月时光的沙畹,在索邦神学院的梯形大教室中,举止优雅地发表了题为《论中国人的道德思想》的演说。我不想再谈这位大明星了,因为沙畹在日本的名气很大,并受到很高的评价。我本人首次与日语打交道,便是我为沙畹遗孀翻译由已故日本考古学家滨田青陵(字耕作)所写有关沙畹的小传。原文发表于1918年的《艺术》杂志上。滨田青陵在巴黎与沙畹交往甚笃,罗振玉曾有一次受沙畹的委托,给滨田青陵带去了他的一大包著作。

与沙畹同时代,却又属于另一个完全不同类型的人物,是其长者考狄(Henri Cordier,1849—1925年)①。考狄虽不识汉文,但由于汉学家们的帮助,使他得到了许多的荣誉称号。考狄在年轻时,曾经旅居中国(1869—1876年间),他在中国与许多汉学家,尤其是与俄国东正教修道院院长鲍乃迪(Palladius,巴拉第)和英国传教士伟列亚力(Alexandre Wylie)建立了密切的关系。考狄回到法国后,便开始搜集有关中国的西洋史料并为之编目,还负责出版和利用。这是一位书本知识渊博的奇才,也是位目录学和珍本收藏的"大明星"。他连续出版了两卷本的《西洋人论中国书目》及其补编(1878—1924年),他又编制了从汉学发轫直至1924年左右有关中国的西洋出版物目录。这项工作近期又由袁同礼继续往下继续,编制1921—1957年间出版的书籍目录(纽黑文,1958年版);而约翰·李斯脱

① 伯希和:《考狄》,载《通报》第24卷(1926年)。

(John Lust)则编制了1920—1955年间发表的文章目录(剑桥大学1964年)。考狄有关中世纪欧洲旅行家赴华游览著作的版本,是以裕尔(Henry Yule)版本为基础的(《鄂多立克游记》,1891年;《马可·波罗游记》,1903年和1920年;《东域纪程丛录》,1913—1916年),它们证明了考狄对这一时期的中国与欧洲间关系的一种详细的知识。但这些著作因未能充分运用东方史料,从而失色不少。出于同样的原因,他出版了《1880—1902年间中国与西方列强关系史》(1902年),其内容要优于《中国通史及其与外国关系史》(1920—1921年),但这4卷著作只有第二部分才与其标题相符。考狄在东方语言学院43年的执教生涯中,这后一部著作曾作为远东历史地理和法学讲座中的教科书。他以其河神般的长胡须,在学院给他的学生们(我也是其中的一名)留下了一种和蔼可亲的严师和活卡片柜形象的记忆。在各学会中和国际学术讨论会上,人们到处都可以看到他的身影,他为组织和发展我们学科的研究作出了积极的贡献。正是他创办了《通报》这家至今已有76年历史的"古老"法—荷联袂出版的杂志。我愿意相信,这份杂志始终为欧洲远东研究那个被认为是专一而博学的学科的重要喉舌。

沙畹去世后(1918年)——应该说早在他逝世之前,法国汉学史就是其门徒们的专业历史了。其中有3位突出的明星人物:伯希和、马伯乐和葛兰言。

伯希和(Paul Pelliot,1878—1945年)是位天才语文学家①,既有语文学家的所有才能,又有语言学家的天赋,如同玩耍一般学习语言;此人具有从事科学研究的好奇心与难以抑制的嗜好;他具有可靠而又坚定的判断力,从而指导他透过极为错综复杂的问题而从事研究。我们可以这么说,任何表象都绝对不会使他受骗。这是一位个性极强的人物,人们可以认为他是商人、外交官和军人。他热衷于探险,尤其是在遥远地区的探险,研究与这些地区有关系的文献,挖掘无论是什么样的书籍。他从未出版过任何书,但我们可以说,他那写满了数千页的全套著作,仅仅是其书评和批评性争论的文集,只要他有机会找到某种新出版物和未刊文献,就会毫不吝惜地使用一片未写过的卡片,存入自己的记忆中,完全如同中国的大文豪那

① 戴闻达(J.J.L.Duyvendak):《伯希和》,载《通报》第38卷(1948年);戴密微:《伯希和的科学研究生涯及有关远东的著作》,载亚细亚学会出版的《伯希和》小册子,巴黎,1946年版。

样。在这套密密麻麻的文集中，其中的最新发现往往都隐藏在最令人预料不到的角落里。我于此只能清理出几种粗线条。此外，如果从我在京都或东京的学术期刊中经常阅读到有关伯希和的简介来判断，那么伯希和的这套著作在日本也是很有名气的。伯希和甚至曾与已故的羽田亨合作，在计划中的丛书《巴黎国立图书馆所藏敦煌写本》第一卷（京都 1926 年，只出版了这一卷）刊布了数种文献。要弄清他已发表文章的错综复杂情况，则必须编订一份总目录。大家虽然曾多次计划编制，但皆未最终完成。伯希和死后，巴黎亚细亚学会于 1946 年出版了一本小册子，编制了伯希和著作的部分目录和几篇内容简介。

严格意义上的汉学只占伯希和著作的一部分。伯希和是法兰西远东学院最早的成员之一，也就是说，他从该学院创建起便是其中的成员。他的学术生涯头几年就是在印度支那度过的（1900—1904 年）。1900 年 2 月，伯希和被从印度支那派遣赴北京考察，以在那里获得一批汉文书籍和收藏品，它们形成了法兰西远东学院图书馆和博物馆藏品之核心。他在那里适逢庚子事件争执的高峰。他的汉语经验使他得以与围攻各外国使领馆的义和团建立联系，由此而产生了诸多生动的故事①。伯希和回到河内后，便根据法兰西远东学院最初的计划，潜心地深入发掘汉文资料，以澄清印度支那的历史。他对于“扶南”（Bnam，柬埔寨的古名，《扶南考》，1903 年）、真腊（元代柬埔寨的中文名称，翻译周达观的《真腊风土记》，1902 年。他稍后又重做了这项工作，其部分译文收入《遗著集》第 3 卷中，1951 年）、奔陀浪（Pāndūranga，现作藩浪，占婆的古名之一）的研究便开始于这一时代。他根据唐代地理学家贾耽数段简短文献，便撰写了《交广印度两道考》。他在这部密密麻麻的 300 页的著作中，掀起了有关东南亚古代地理、历史的一大批资料的讨论浪潮。伯希和同时又着手从事向人们介绍直到当时仍为西方汉学界所忽视的汉文书目资料（《汉文书目提要》，1902—1909 年），尤其是在日本收藏的汉文古籍丛书（陆心源的《十万卷楼丛书》）。在宗教领域中，邪教派别（白莲教、白云教，1903—1904 年）以其秘密性而吸引了这位资料发掘者。此外还有外来宗教（佛教、祆教、摩尼教）

① 达尔西（E.Darcy）：《保卫北京法国使馆》（1901 年）第 191—194 页；温特哈尔特：《在中国的战斗》（1902 年）第 317—319 页；辛博森（B.L Putnam Weale）：《北京来信》（1906 年）第 158—159 页。

也吸引这位比较文化研究者。

1904 年,伯希和返回巴黎。他在那里准备赴西域探险。诸位不要期待我对这次探险(1906—1908 年)的成果作一番叙述,因为这是日本非常熟悉的事。由于始终有一种魔鬼般的力量促使他去探求新奇,所以伯希和本人几乎从未关心过利用从古西域和敦煌千佛洞携归的资料。对于敦煌石窟,他只出版了三卷没有文字的图版集(1920—1924 年)。考古资料正由其弟子韩百诗(Louis Hambis)整理出版(《图木舒克》,2 卷,1961—1964 年;《龟兹》1 卷已先付印)。伯希和发掘到的文献已经或正由各类专家逐一编目、刊布和研究(梵文文献主要由费利奥扎和鲍利负责,拉露负责藏文资料,剑桥大学的贝利负责于阗文资料,龟兹文资料则由席尔宛·烈维、安东尼·米勒、瓦尔特·库夫尔负责,粟特文资料由罗伯特·高狄奥、邦文尼斯特负责,突厥回鹘文资料则由哈密屯负责)。

最重要的特藏当然是敦煌汉文文献了,根据巴黎国立图书馆对它们的现有分类,共包括 2723 卷编号的写本,1000 多种残卷被编在这些写本的序号之下。这批资料在数量上要少于斯坦因(Aurel Stein)携往伦敦的特藏,但在质量上却与之旗鼓相当,甚至还可能会超出它。斯坦因恰恰是在伯希和(1908 年 2—5 月)一年之前(1907 年 3—5 月)到达敦煌。伯希和在就地,甚至就在藏经洞中编制了第一份目录(《甘肃的一个中世纪藏经洞》,刊登在 1908 年的《法兰西远东学院学报》中)。多年以来,汉文写本的一种详细描述目录就由巴黎国立图书馆在编写之中;第 1 卷包括 500 个号的目录已经付印。这批写本的发现曾经得到了中国学者的热烈欢迎。伯希和曾在北京向他们出示过这批写本,并交给了他们某些抄件或照片。然而,在中国,人们很快就指责他犯下了盗窃罪(《敦煌劫余录》,这是在伯希和敦煌之行后,陈垣于 1931 年在由中国政府组织对敦煌手稿清查时,所著之书的"友好"书名)。今日的中国对这一"法国帝国主义的文化间谍"还没有辱骂够。最使人痛苦的是,甚至在法国,伯希和也被指责为吹牛和骗子,这种攻击甚至殃及受人尊敬的伯希和的老师沙畹身上了。对此,在巴黎的一次晚餐上,伯希和给恶意攻击者一记响亮的耳光①,其影响至今仍在汉学家们那逸闻般的记事中掀起震荡。

---

① 出版商费尔南·法尔吉纳尔(Fernand Farjenel):《论法兰西学院一个讲座:伯希和考察团文献》,巴黎 1911 年版。

这次探险的成功所产生的结果，便是为伯希和在法兰西学院开设了一个西域语言、历史和考古学讲座（1909 年）。自此以后，伯希和便定居巴黎，当然并非不再大量于世界的四处旅行。在第一次世界大战期间以及此后，他曾应征入伍到北京，然后又赴西伯利亚。他于 1935 年再次访问中国，这一次还曾到过日本。他每到之处，总是在图书馆和档案馆搜寻，在那里获得新发现或作出使管理员们瞠目结舌的考证。因此，他出版了在俄国（1910 和 1925 年）、西班牙（1928 年）和瑞典（1932 年）所觅寻到的文献之札记。正如其讲座名称希望他做的那样，他使自己的著作越来越转向西域和突厥—蒙古领域。1920—1945 年间，他主编的《通报》充斥着其汉学的文章与书评，他使这家刊物成为一种汉学裁判所。我要详细地叙述他成熟时代的作品是不可能的。第二次世界大战使他的身体衰弱了，他在大战结束后仅活了一年，在他的抽屉里留下了数目巨大的一批未完成的或即将大功告成的著作，这些著作中有相当一部分正在继续发表于他的《遗文集》中（已出版了六卷）。

诸如伯希和或马伯乐那样的学者都留下了那么多未刊力作，其部分原因就是由法兰西学院教授们身负的工作太繁重了。他们每年必须在那里作 30 多次内容全新的报告，这不是一件轻松的事。当年的任务一旦完成之后，接着便全力以赴地准备来年的工作，而不是把以前的报告定稿出版。非常遗憾，伯希和未完成的遗著中也包括他的代表作《马可·波罗游记注释》。这部著作是伯希和应其朋友珀西瓦尔·大卫（Percival David）的要求，用英文撰写的。其中的两卷已在巴黎出版（1959—1963 年），第三卷提供了一种解析性索引，而该索引正是为运用这部知识广博、很不容易阅读的巨著所必不可缺的工具。

伯希和以其掌握的语言学知识为乐，犹如在进行一项体育运动一般。马伯乐（Henri Maspèro，1883—1945 年）与伯希和不同，他更多的则是以史学家的面目出现①。马伯乐在他的著作中，绝没有其同事的那种大量的混乱，他的著作撰写得条理清楚，有时甚至还带着假装的简练。这在外行人看来，便给人一种在普通的房子中布置着最新颖装饰的气度。他的气质导致他作出尖锐而又始终具有建设性的批评。人们可以在他的全部著作中

① 戴密微：《马伯乐》，载《亚细亚学报》第 134 卷（1943—1945 年）；《马伯乐和汉学研究的未来》，载《通报》第 38 卷（1948 年）。

都能感觉到这一点。他就这样清除了充斥在汉学领域中的荆棘。他的父亲是著名的埃及学家加斯东·马伯乐(Gaston Maspèro,1846—1916年),祖籍意大利,是《古典东方民族史》这部不朽著作的作者("古典东方"指近东,这是我们的"古典"古代或希腊—罗马时代所知道的唯一东方地区)。

在加斯东·马伯乐的指导下,未来的汉学家马伯乐撰写了第一部著作,这是一部研究古希腊时代(公元前3—1世纪)埃及财政史的书。经济史已经吸引了马伯乐,他应该是最早触及到中国经济史领域的人之一。马伯乐不久便决定前往一个更遥远的、对他来说是更新奇的东方去从事探索性研究。1908年,马伯乐出发前往法兰西远东学院,他在那里居住的时间要比伯希和长得多(1908—1920年),长达十多个年头,也就是他的整个青年时期。马伯乐在那里生活在当地居民中间,介入到他们的生活中。他没有一个星期不去参加这种或那种充满越南式生活魅力的朝山进香,或者是村庄的年节。他沉浸在当地居民生活的气氛中,这对他更好地理解书本知识是很宝贵的。马伯乐在他旅居印度支那期间,搜集了数量可观的民间宗教文献,不仅涉及越南人,而且还涉及该地区的其他民族,尤其是北越的泰族人。他的大量调查资料都收藏于巴黎亚细亚学会,那里正在准备编制目录。虽然几乎所有资料都未刊,但马伯乐为了从比较文化的角度澄清中国文化的起源,曾大量利用过这些资料(《〈诗经〉中的神话传说》,1924年:《古代中国人与近代泰人的社会和宗教》,这是他1929年在东京东洋文库所作的报告,发表于《遗作集》中)。正是在马伯乐的推动下,法兰西远东学院才派遣考察和笔录人员小组,系统地搜集越南人的民间宗教和村社生活的文字资料:存放在村社档案馆中的巫神的"神迹"和"神教""俗例"碑铭拓片等。它们形成了越南土著传说的一座珍贵宝库。

同伯希和一样,马伯乐也是通过印度支那这块跳板,首先触及到了中国的历史学和语言学。他的最早文章之一的题目是《唐代安南都护府历史地理论》(1910年)。在另一篇文章《安南语言语音史研究》(1912年)中,他奠定了东南亚比较语言学的基础,从而导致了对越南语大量借鉴的汉语音位学演变的研究。马伯乐于1915—1924年间出版的《汉语音位学研究》,为高本汉(Bernard Karlgren)的研究开辟了一条道路:马伯乐与高本汉为此而曾经友好地争论过。在旅居印度支那后期,马伯乐亲自编制了"中期汉语"的复原体系(《唐代长安方言》,1920年)。他表示要撰写一部"上古汉语"音位学的著作,但他觉得文献资料不足。马伯乐在此问题上只写

过一篇有关《古代汉语的前缀和衍生》方法的短文(1930年)。这些方法提出了汉语结构和类型的问题。马伯乐在他学术生涯的后期,曾在语言学领域中离开了音位学问题(世人在这点上曾大加强调,甚至是过分强调过),更主要是转向研究汉语的句型及其结构体系(《远东语言》,载1937年《法国大百科全书》;《汉语》,巴黎语言学会1934年版)。

1908年,马伯乐刚刚抵达河内,便被法兰西远东学院派遣前往中国考察,参加了光绪皇帝和慈禧太后的葬礼,这两次葬礼预示着中国帝制的崩溃和革命的即将到来①。1914年,马伯乐重返中国,在浙江省作考古学考察。他查阅了方志,从而为这次考察做了充分的准备。但是,由于世界大战,马伯乐被迫缩短了考察期。这次考察的结果发表在《法兰西远东学院学报》(1914年)中。马伯乐始终注意亲身经验,他利用这次旅行而与中国这个人口众多的国家的农民生活在一起,向他们打听农民们的社会和宗教习俗。战争把马伯乐带回了法国,中国1917年加入协约国一方时,他应征入伍,担任中国派往法国的华工们的翻译—中士。马伯乐在这些华工中继续他的调查,因为大部分华工的原籍均为江苏。这样一来,他便得以用第一手资料来描述中国民间宗教(《近代中国的神话》,1928年版)。

马伯乐的老师沙畹的逝世,使法兰西学院的大门向马伯乐敞开了。1921年,他开始在法兰西学院执教。定居法国后,他便开始撰写一部中国古代史。这项工程的结果是他在1927年出版了1卷《古代中国》(1955年再版,附补编和汉文方块字,最近,吉美博物馆将此再次重印;英译本正在香港大学准备中)。马伯乐壮年时代的所有著作都或多或少地是以此书为中心而开展的,或是为了撰写此书,或是在此书出版后做补充,或是为续集积累材料,并打算把这些资料作为此书自汉至六朝末年的续篇。因此,如同其题目所指出的那样,《古代中国》止于秦朝。从汉代开始,中文文献资料的数量要远比古代可观得多。马伯乐必须对这些资料作出考证,运用其中的经济资料,这就导致他着手从事对中国经济史的全面调查,当时中国经济史尚很少为人所熟知;尤为重要的是他必须开辟一条在道教史方面实际上是空白的道路,马伯乐将他最后的许多课程和出版著作都用于了这项内容。马伯乐《遗著集》第2卷(1950年)是阐述道教的,不久前被译成日文。编年学上的不确切性又使他成为天文学家。在他的著作中,有400页

① 《马伯乐年谱》(未署名),载《法兰西远东学院学报》第8—9卷(1908—1909年)。

左右是关于中国天文学史的,他在文献学上的才能与他自己不得不学到的扎实技术知识联系在一起了,这是一种罕见的结合。

1928—1929 年,马伯乐旅居日本,受到了东方学家们,尤其是历史学家黑板胜美和汉学家内藤虎次郎、狩野直喜的热烈欢迎。马伯乐举行了多场经过精心准备的讲座,其中一部分讲演或发表在日文期刊上,或收于其《遗著集》中。马伯乐清楚地认识到日本为汉学研究所作贡献的巨大价值。他从不忽略参照日文著作,并向其学生们推荐阅读这些著作(这与伯希和不同,尽管伯希和精通多种语言,却从不阅读日文著作)。他在布痕瓦尔德的德军集中营过早地离开了人世,使汉学界失去了为汉学增添荣誉的最大思想家之一。

如果说我刚才讲到的沙畹的两位弟子,一位首先是语史学家,另一位是历史学家的话,那么他的第 3 位弟子葛兰言(Marcel Granet,1884—1940 年),却使汉学界听到了一种新的声音,即社会学家的声音①。他属于杜尔凯姆(Emile Durkheim,又译涂尔干,1858—1917 年)学派。杜尔凯姆是位社会学家,他在法国起的作用,与心理学家弗洛伊德在日耳曼国家中所起的作用很相似。如同沙畹一样,葛兰言自从于巴黎高等师范学院毕业后,便在东方语言学院就任远东文明课教授,并在索邦大学任助教。他在高等研究实验学院宗教系任研究导师、汉学研究所所长。当德军入侵法国后,他因疾愤而死。这是一位性格既独特又刻薄的大师,他也许是对年轻一代影响最多的汉学家。他于其博士论文《中国古代节日和歌谣》(1919 年,由于战争而拖延数年才出版)中,对《诗经》中的《国风》歌提出了一种与传统诠释大相径庭的释文,提出了以与东南亚非中国文化圈社会的比较来证实这种假设。他的《古代中国的舞蹈和神话》(1926 年),是对中国最远古时代的社会组织、神话及其宗教的一种复原尝试。他通过意指原文中的文字之外的深邃事实的内容来分析理解这一切。他所著《中国人的宗教》(1922 年)、《中国人的文明》(1929 年)和《中国人的思想》(1934 年)中的高度概括性总结,都富有新鲜观点和启发性的感受。它们在仅仅涉及古代的同时,又绝不会超越这一时代,对就中国社会的某些主要和稳定的特征作了全新解释。在其一部题为《古代中国的婚姻等级和亲属关系》(1938

① 梅斯特(E.Mestre):《葛兰言》,载《高等研究实验学院宗教系 1940—1942 年年鉴》,木伦 1941 年版。

年)的著作中,专门剖析的内容正是家庭和氏族组织。

与伯希和、马伯乐相反,葛兰言是一位写专著的作家,而不是写论文的专家。他身上具有哲学家但有时是诗人的气质。他对于形成19世纪特征的唯历史主义倾向和极端语言文字,都表现出了一种反感。这多少有点像以新的方法涉及希腊古代社会的先驱尼采(Nietzsche)。葛兰言时常以自己返归18世纪汉学家们的传统而自鸣得意。他在汉学方面,则标志着我们今天称作结构主义学者的方法。葛兰言播下了某些后人发现正在其几位学生中出现了萌芽的思想种子。

我只剩下很少一点时间了,现在来与诸位谈论与我刚才叙述的三位明星同时代的其他法国汉学家。

格鲁塞(René Grousset,1885—1952年)①,以其天才和能力,得以将半个世纪以来对亚洲历史和艺术的研究成果通俗化了。他在大批从画册到教科书和文献丰富的历史著作中,以多种形式使法国大众能触及到这些成果。与考狄一样,格鲁塞对东方语言一窍不通。然而,正是由于他的功劳,东方地区的历史才逐渐地使非专业的教授和学生们能够唾手可得了,甚至使接受中等教育的学生也能触及到这一切(中国及汉语课程正逐渐进入法国中学教学计划中)。

爱斯嘉拉(Jean Escara,1885—1955年)②是巴黎法学教授。他作为中国政府的司法顾问曾多次逗留中国。在此期间,他学习了汉语,我们应该把中国法学及其历史领域内的优秀著作归功于他,他当时在欧洲是最了解这一学科的人。谢阁兰(Victor Segalen,1878—1919年)"③是位酷爱文学的布列塔尼医生,曾是沙畹的学生,他也曾长期居住在中国。1914年,葛兰言偕同作家吉尔伯尔·德·瓦赞(Gilbert de Voisin)及水手让·拉蒂格(Jean Lartigue)一起,完成了在中国西北(陕西、甘肃)和四川等省的考古考察,这次考察的收获甚丰,尤其是在有关汉代墓葬艺术方面更为显赫。1917年,葛兰言重返中国,在长江下游地区进行新的考古学研究。另一方面,我们还应该把某些文学著作归于他一部有关中华帝国末年北京真实情况的纪实小说《勒内·雷》(1921年)、两部受中文启发而写的散文诗《碑》

① 戴密微:《格鲁塞》,载《通报》第42卷,1953年。

② 戴密微:《爱斯嘉拉》,载《巴黎大学年鉴》第26期,1956年第3期。

③ 布耶(H.Bouillier):《谢阁兰》,巴黎1961年版。

(1912 年)和《画》(1916 年)。他和诗人高乐待(Paul Claudel,1868—1905 年)关系甚笃。高乐待的外交生涯是从中国开始的。他在中国度过了相当长的时期,他的早期著作中的多部都是在这一时期撰写的(《流亡诗》,1895 年;《第七天的休息》,1896 年;《认识东万》,1896—1905 年;《中午的划分》,1905 年;《在龙的标识下》,1909 年)。尽管高乐待对待中国"异教徒"们的态度受到了顽固而又专横的天主教的影响,但他仍由于对文学界和政治界的反宗教情绪的反应,也采纳了这种态度。他的青年时代正是在这种文学和政治环境中接受培养的。高乐待并不像艺术家们那样,对中国的伟大特征充耳不闻,相反却留下了许多编译的汉文诗篇。如果说这些编译文与原著文字的关系相差甚远的话(但不会比埃拉·蓬的译诗相差更远),这些改编诗文只能带猜测性地表达原诗的诗意与气氛。

我在此不能遗漏我的朋友白乐日(Etienne Balazs,1905—1963 年)的名字①,因为他已不在生者之列了。白乐日祖籍匈牙利。这位杰出的社会学家和经济学家属于马克斯·韦伯(Max Weber)学派。他给我们留下了有关唐代的许多震撼人心的论著(《唐代经济史论稿》,1931—1933 年),其次是有关六朝的论著(《中世纪中国的社会和经济研究》,2 卷本,1953—1954 年,第 3 卷正在准备出版中)。正是他从 1950 年起开始设计编写一套宋史丛书计划。他为此而求助于其合作者们的一个国际小组。在白乐日死后,特别是由于日本汉学家们的帮助,这套丛书得以继续出版。白乐日是在 1957 年由联合国教科文组织的一次考察期间,成功地建立了与这些日本汉学家们的联系。

我至少应该提到许多印度学家对汉学作出的贡献,他们为了研究印度或西域的佛教,利用了汉文文献资料。席尔宛·烈维(Sylvain Lévi,1863—1936 年)②和路易·德·拉·瓦累·普散(Louis de La Vallée Poussin,1869—1938 年)③,他们二人为此都学过汉文(瓦累·普散年逾 50 而学,这是颇费力的)。如果说他们二人彼此都不从纯粹是中国的角度来

---

① 戴密微:《白乐日》,载《通报》第 5 卷,1964 年。

② 勒努(L.Renou):《烈维和他的科学著作》,载《亚细亚学报》第 227 卷(1936 年)。戴密微:《烈维著作中的远东》,载《日佛会馆通报》(1936 年)。M.马其诺和 M.斯图帕克:《烈维著作目录》,载《佛教著作目录》第 7—8 期(1937 年)。我在《现代佛教》(1928 年 4 月)上用日文发表了到这一时期为止烈维著作目录。

③ 拉摩特(E.Lamotte):《瓦累·普散》,载《比利时皇家科学院年鉴》,布鲁塞尔 1965 年版;拉露:《瓦累·普散遗作书目》,载《佛教著作目录》第 23 卷(1955 年)。

考虑其研究的话，那么汉学家们同样仍会从他们对宗教研究的成就中获取更多的教益，印度的宗教思想乃至其词汇都带有中国文化那不可磨灭的烙印。此外，烈维有时与沙畹合作，也发表过数篇直接涉及中国中原与印度或西域关系方面的历史论文。这位大学者在日本也非常有名，因而我就不必详细介绍他的著作了。烈维在25岁时（1888年），与首批由京都西本愿寺派往法国的日本留学生藤岛了隐和藤枝泽通一起，学习阅读汉文和汉文原著。他3次访问日本，而且每次都把他的旅途延长至印度和尼泊尔（1898年，1922—1923年、1926—1928年）。烈维在晚年的时候，终于有机会在巴黎培养了一名中国学生，他也是我的另一位好友，这就是林藜光（1902—1945年）。烈维把从尼泊尔带回来的一部梵文经文抄本《诸法集要经》（Dharmasamaccaya）委托给了林藜光出版。林藜光为此经文编制了一种考证版本，附有汉文、藏文及法文译文的对照本（有一卷已于1946年出版，其续卷正在巴黎印制中）。《诸法集要经》仅是摘录自小乘佛教中的长经文《正法念处经》（Saddharmasm rtyupasthāna-Sūtra）的偈句汇编。对此，林藜光写了一部长篇论著，在他死后出版。这是他对于在中国很少为人们知道的小乘佛教所作研究的汇集《正法念处经》（1949年）①。这位来自福建的中国人，类似一名居士，由于第二次世界大战给他造成贫困和对祖国的忧虑，终于客死于法国。他甚至已没有可能使其国家承认自己已成了一位大学者，即在现代和科学基础上，恢复中国研究佛教的生气。他的某些同胞，以在巴黎和里昂通过博士论文的形式，为法国的汉学带来了意义重大的贡献。在19世纪上半叶，我们可以计算到100多人②。刘復（1925年）、王力（1932年）、徐仲年（1935年）、高明凯（1940年），他们后来在中国都是很著名的学者。

在某些国外血统却又被纳入法国学派的汉学家中，有瑞士人爱德华·于贝尔（Edouard Hubert，1879—1914年）③，他具有语文学家和多种语言学家的特殊才华，还具有如同伯希和式的神奇记忆力。他自1902年起便成

① 我在该书的卷首写了一篇林藜光小传和著作简介。

② 袁同礼：《1907—1926年欧洲大陆中国留学生博士论文指南》，载《中国文化》第5卷，第3期，台北，1964年版。

③ 费诺（E.Finot）：《爱德华·于贝尔》，载《法兰西远东学院学报》第14卷、第1期（1914）；施耐德（C.Sceneider）：《爱德华·贝于尔》，载瑞士语言学会会刊：《中国与印度支那研究》（苏黎世1920年版）。

为法兰西远东学院的成员。在他过早地死于越南丛林中之前,曾发表过有关佛教文学和印度支那历史的杰出著作。另一位瑞士人列奥波尔德·德·索绪尔(Léopold de Saussure,1866—1925 年)①,是著名日内瓦语言学家费尔迪南·德·索绪尔(Ferdinand de Saussure)的弟弟。他在法国海军供职,从而导致他赴远东。我们应该把一系列有关《中国天文学的起源》(1909—1922 年)的论著归于他,虽然这些著作引起了争议。拉法埃尔·佩特鲁奇(Raphaël Petrucci,死于 1917 年)②是定居于比利时的意大利人,亦是沙畹的挚友,致力于研究中国绘画史和绘画美学,翻译了李渔的《芥子国画谱》(1918 年)。我于上文已经提到了著名的比利时教授路易·德·拉·瓦累·普散(Louis de La Vallée Poussin,1869—1938 年),而且他出生时还是法国人,所译世亲(Vasubandhu)之《阿毗达磨俱舍论》(1923—1931 年),作出过第一流的注释,使该书内容更加丰富,成为西方所拥有的最优秀的佛教教科书。在布鲁塞尔,他利用庚子赔款创设了比利时汉学研究所。从 1931 年起,该研究所与众多的外国学者合作,出版了一套优秀丛书,叫作《汉学和佛学论丛》(已出版 12 卷)。

① 伯希和:《德·索绪尔逝世讣告》,载《通报》第 24 卷(1926 年)。
② 沙畹:《佩特鲁奇逝世讣告》,载《通报》第 17 卷(1916 年)。

法国汉学 50 年(1923—1973 年)[1]

一、人物和潮流

尽管历史有其延续性,但也有许多交叉重叠,我觉得以第二次世界大战的结束为界,将下文的阐述划分成两个历史时期,似乎比较适宜。实际上,出于可悲的巧合,某些在战前占主导地位的大学者,却在战后湮没了。无论如何,我们在此要为他们保留应有的一席之地。

(一)第二次世界大战结束之前

鉴于本纪念卷(指亚细亚学会 1923—1973 年的 50 周年纪念卷。——译者注)在年代顺序部分,所遇到的一个小小的困难——当然并非唯一的困难,我觉得本文所专注的汉学研究时期,似乎应被定为继沙畹(Edouard Chavannes,1865—1918 年)[2]过早谢世后的时期。我于此无须赘述这位被誉为当时"整个西方世界汉学研究大师"[3]的神奇学者那些不胜枚举的著作。我不应该对如下事实保持沉默:尽管半个世纪过去了,纵然汉学取得了相当可观的发展,但这些著作中的大部分仍不失其深远意义。此外,顺便需要指出的是,沙畹相当数量的著作都是遗著,而且是在本文所研究的

---

① [法]苏远鸣(Michel Soymié,1924—2005 年,戴密微的弟子,法国高等研究实验学院第 4 系教授、法国研究中国佛道宗教的专家、法国敦煌文献研究组前任主任。——译者注)著,耿昇译。

② 考狄:《沙畹》,载《通报》第 18 卷(1917 年号),1918 年版,第 114—147 页;马伯乐:《沙畹》,载《通报》,第 21 卷(1922 年号),第 43—56 页。

③ 戴密微:《法国汉学研究史》,载《亚洲学报》(东方文化研究所学报)第 11 期,东京 1966 年版,第 56—110 页。参阅第 95 页,此文对我撰写本报告具有极大的帮助作用。

50 年间才得以问世的,这些便是《中文三藏经中的 500 个故事和寓言》(1934 年)①第 4 卷,及其不朽译著《司马迁〈史记〉》译著本的补遗卷(1969 年)②。

沙畹在有生之年,以其耀眼的光芒而显赫一世,致使我们现在感到他是独自一人称霸于当时的汉学舞台。从 20 世纪初叶开始,簇拥在他身边的是众多既才华横溢又学识渊博的门生。他们继承了沙畹的遗产,并将巴黎所拥有的"西方汉学之都"的桂冠一直维持到第二次世界大战的结束。

然而,在回顾沙畹门生们的生涯及著作之前,本文的年代顺序迫使我必须首先于此简略地回忆一下考狄(Henri Cordier,1849—1925 年)③。虽然他年长沙畹许多,也长寿于沙畹数年。由于考狄不谙中文,因此他并不是严格意义上的汉学家。但这丝毫也不妨碍我们对他表示深深感激之情,因为我们应将一部其价值无可估量而又始终是必不可缺的《西洋人论中国书目》(1874—1924 年)归功于他。在该书目集中,他耐心细致而又精确无误地汇辑了从汉学发轫至 1924 年间几乎所有关于中国的西洋著作。考狄的其他汉学著作,诸如有关赴中国的西方旅行家、中国与外国的关系等方面的著作,其价值不太大,而且现已过时了。我还应当指出,正是他创办了《通报》。仅此一点,就足以值得我们对他感激不尽④。

沙畹最年长的学生是伯希和(Paul Pelliot)⑤,他首先是一位举世无双

---

① 由戴密微主编,烈维写前言。它成为《汉学研究所文库》第 1 卷。前 3 卷在亚细亚学会的资助下出版(巴黎,勒鲁出版社 1910 年版)。全套书最近再版成 3 卷(巴黎,麦松奈夫出版社 1962 年版)。

② 第 6 卷,译自卷 48—52,补遗和总索引。戴密微撰写导言(巴黎,麦松奈夫出版社版),联合国教科文组织代表著丛书,中国系列。沙畹翻译的卷 48—50,由康德漠先生重新审阅。康德谟先生于其中加入了自己所译的卷 51—52。在补编中,载有《〈史记〉译本书目》,由布拉格大学教授蒂莫特斯·波科拉(Timoteus Pokara)先生所撰。由亚细亚学会资助出版的前 5 卷(巴黎,勒鲁出版社 1895—1905 年版),已再版于联合国教科文组织的同一套丛书中(巴黎,麦松奈夫出版社 1967 年版)。

③ 伯希和:《考狄》,载《通报》第 24 卷,1926 年,第 1—15 页。

④ 1890 年 4 月 1 日出版了这部汉学杂志的第 1 期。在薛力赫(Gustave Schlegel,施好古,施莱格尔)是莱敦大学教授,也是该杂志的双主编之一)死后,考狄谋得了沙畹的合作。此后,伯希和继承了沙畹。目前,两位共同主编是戴密微先生与何四维(A.F.P.Hulsewé)先生,后者是莱敦大学的教授也是戴闻达(J.J.L.Duyvendak)的继承人。

⑤ 1946 年由亚细亚学会出版的纪念册《伯希和》,共 80 页。这是伯氏的著作和报告集,其中戴密微撰写的《白希和的科学生涯,其有关远东的著作》第 29—54 页,包括有简短的书目。此外,请参阅戴闻达:《伯希和》,载《通报》第 38 卷,第 1 期,1947 年,第 1—15 页。

的语史学家。然而,伯氏的兴趣领域远远超越了汉学的界限。1922 年,他就已经有一段很长时期的职业生涯了。实际上,自 1900 年起,伯希和就被派往刚创办不久的法兰西远东学院的所在地河内,接着几乎是立即又由此被派往北京。他首次发表的名著,是 1902 年出版的《真腊风土记》译著本。从这一时间起,伯希和毫不懈怠地连续发表了涉猎广泛的论著。但其中心越来越倾向于西域的史语学和历史学。1909 年,他被任命到法兰西学院后,所开设的讲座便被命名为"西域的语言、历史和考古学"讲座。伯希和的文章或书评经常是短小精悍,却富有深奥而又博学的观点。其数量是如此之巨,以至于至今尚未能编制出目录来。除此以外,伯希和逝世时遗留下无数完稿程度不同的著作。其遗著集已经开始出版,其中 6 卷已相继问世。

伯希和的汉学著述,题材非常广泛和纷繁,因而我很难用寥寥数语作出总结。尽管如此,纵观其一生,我们可以看到,伯希和一贯醉心于研究中国中原王朝与远近不等的西部民族或文化间的各种关系。这便是为什么他的著作中有相当一部分侧重于游记:人物纪行(在众多的事例中,尤应提到有关马可·波罗的著作)、思想传播(他有关佛教、景教、摩尼教、伊斯兰教、基督宗教传教士等方面的著作)。最后是文学的传播,他在这方面著作的数量十分庞大,尤以汉文对其他名称或术语对音的著作更为众多。据戴密微的分析认为,伯希和著作的成功应归于其严谨的方法和渊博的知识,同时又依靠个案而使自己的研究成果经常会超越理论家们。

考古学和艺术史是伯希和为汉学作出了诸多贡献的又一个领域。他是最早以史语学家和历史学家的身份,在该领域中从事研究的学者之一。伯希和的文献知识使他得以揭示某些严重的错误,这当然会引起不严谨学者们的不满。此外,他还深入地探讨学识深奥的汉文原始资料和书目,他对于钻研为世人所鲜知的微观史实和稀见资料的兴趣,把他驱向了这一领域。

如果说我对伯希和的著作表示赞美和感激的原因是多方面的话,那么这最后一个方面却导致我提醒大家注意,伯希和是一个值得特别提一笔的人物。他于 1906—1908 年间,在中国西域,尤其是在敦煌作了一次探险考察,并携归现入藏于吉美博物馆的各类考古文物,现今以其名义而收藏于国立图书馆的一套令人仰慕不已的写本卷子。我在下文不远处将再回头来谈这项内容。我于此仅指出伯希和本人或与其他学者合作,只研究了其

所获大量资料中的微不足道的部分。这一时期,在从事研究该特藏中所批露的语言和文化的许多专家们,出版目录、刊布文献和组织翻译。各种著作为诸多领域,尤其为汉学领域,带来了一些全新的观点。众所周知,我们在今后长期内仍应该继续在这方面的努力。

沙畹的另一位著名门生是马伯乐(Henri Maspero,1883—1945 年)①。他主要是一位历史学家和语言学家,他几近于排他性的研究领域是汉学。如同伯希和的学术生涯一样,马伯乐于 1908 年在法兰西远东学院开始了他的研究生活,他在该学院度过了十多个年头,直到第一次世界大战为止。这就是为什么马伯乐又与伯希和一样,在他最早的多种著作中,有许多是叙述越南历史和语言的,不过主要是以一种比较文化学者的思想从事研究的,这是他的专长,但同时又没有忘记从中国的角度看问题。在远东居留期间,他搜集了大量的第一手材料,这些资料赋予了其著作一种新奇性和一种具体的基础,仅触及文字史料是不能为他提供这一切的。

1921 年 1 月,马伯乐在法兰西学院接替由其导师沙畹过去主持的讲座而发表开课讲演。在其许多著作中,包括刊布《浙江考古学报告》(1914 年),出版《唐代长安方言》(1920 年),在华和在法分别向中国劳工中调查,以搜集他于 1928 年写成的《现代中国神话》的素材。我应当指出的是,尽管这后一部著作只作了简略的介绍,但却同其他许多著作一样引人注目。这是他唯一一部论述现代中国,或者说近期中国的著作。大家可能还会想到,马伯乐对现代宗教的兴趣,主要是由于现代宗教是有时特别古老信仰的反映或反响的原因。

马伯乐的代表作,亦即其授课的成果,便是《古代中国》(1927 年)一书②,它向世人展现了公元前 3 世纪秦朝建立之前中国历史的宏伟画卷,主要是政治史、制度史,同样也包括宗教史和文化史。那些建立在原始文献资料基础上的部分,后来从未修订过,该书有着良好的实用价值。当然,第二次世界大战后的考古学所取得的巨大发展,却大大地降低了它的价

---

① 戴密微:《马伯乐》,载《亚细亚学报》第 234 卷,1943—1945 年版,1947 年版,第 245—246 页,附马伯乐高度完整的书目,载第 263—289 页;同一位作家:《马伯乐和汉学研究之前途》,载《通报》第 38 卷第 1 期,1947 年,第 16—42 页。

② 同样还请参阅根据作者遗留下的校勘和增补而出版的最新修订本,附有中文方块字(戴密微作《告读者》,这个版本也应归于他),国立印书局和勃卡尔出版社 1955 年版。后来又出版了再版本(巴黎,法国大学出版社版,载《吉美博物馆年鉴》,研究丛书第 71 卷)。

值,尤其是在涉及上古时代的章节中更为如此。

马伯乐最初计划是继此之后再撰写一部或数部著作,覆盖自汉代到六朝末期为止的时代。正是出于这一愿景,他把此后的大部分精力都用于了为此而廓清道路,从事阐述和重新研究某些早已被研究过的有关上古时代的问题。譬如,为了奠定他的年代体系,他便钻研天文学(《汉代之前的中国天文学》,1929 年版;《汉代中国人的天文仪器》,1939 年版)。同样,他还不得不在自己从前所知甚少的领域中从事研究,如经济史(《中国古代的封建社会制度和土地所有制》,1936 年版)、司法史(《古代中国司法仪式中的宣誓》,1935 年版)以及宗教史领域。在这后一个领域中,我们应把许多著名而又真正是开拓性的研究著作归功于他,尤以六朝道教方面的著作为典型(《古代道教中的"养生"法》,1937 年版)①。马伯乐在法兰西学院开设的相当数量的课程,便是讲授道教诸问题的,特别是释道之间的政教性论战。他的这些著作从未出版过,最多也不过是以极为简短的报告形式发表在《法兰西学院年鉴》中。

最后,马伯乐在碑铭学这个很特殊的领域中,也名声显赫。其巨著《斯坦因第 3 次中亚探险所获汉文文献》(完稿于 1936 年,出版于 1953 年),则使马伯乐付出数年耐心细致而又十分艰苦的劳动②。毫无疑问,马伯乐作出这种努力,正是为了搜集其著作所需要的资料。他可能是想步其导师沙畹的后尘,而在这条道路上继续前进。我们确实还记得,沙畹在与其相同的背景下,于 1913 年发表了斯坦因首次西域探险所获得的汉文文献。

马伯乐于 1944 年 7 月突然被德国占领军逮捕,并于 1945 年 3 月惨死在德军布痕瓦尔德集中营,因而他没有时间完成可以使其学术水平登上巅峰的著作。他的《遗著集》与某些再版著作同时出版,但这些只代表着他众多未刊著作中的极少部分③。

由于马伯乐的大部分著作是专门研究唐朝之前中国的,所以这些著作

---

① 原载于《亚细亚学报》第 329 期,第 177—252 页和第 353—430 页。此著后来又再版于《道教与中国的宗教》,当然还有几处错误(巴黎,加利玛尔出版社 1971 年版)。

② 谢和耐于《法兰西远东学院学报》中发表的文章,第 47 卷第 2 期,1955 年,第 663—665 页。

③ 我特别指出,3 卷本的马伯乐遗著《中国宗教和历史遗著集》是由戴密微主持下出版的。第 1 卷:《中国宗教》;第 2 卷:《道教》;第 3 卷:《历史研究》(巴黎,1950,吉美博物馆出丛刊,公开发行文库第 57、58 卷和 59 卷)。第 2 卷由胜川义雄译成日文(东京 1966 年版)并受到日本评论界的好评。前两卷已由其他再版本部分地重复和补充,收入上文提到的《道教和中国的宗教》。

的视野远不如伯希和那样广阔。然而,他的著作却显得更要深邃得多,即使它们有时在细节问题上发掘不足也罢。他的著作在任何情况下都与他的整体事业是浑然一体的。由于他的工作方法、所涉及的主题以及他对于历史上的宗教和社会经济方面的重视程度,所以马伯乐似乎更成功地对其门生和读者们,施加并保持着一种远胜于伯希和的影响。

沙畹另一位杰出门生是葛兰言(Marcel Granet,1884—1940 年)①。他只比马伯乐小一岁,但他同时而且首先是当时法国著名社会学大师杜尔凯姆(Emile Durkheim,涂尔干)的学生。葛兰言与伯希和、马伯乐都有所不同,他只于 1911—1913 年间在远东的北京逗留过一段短暂的时期(1919 年重新经过北京)。返回巴黎后,他便被招聘至高等研究实验学院的宗教科学系并在那里接替了沙畹。

1920 年 1 月,葛兰言通过了那部引起轰动的博士论文的答辩:《中国古代的节日和歌谣》。他在以生动而又强有力的笔调翻译《诗经·国风》部分的歌曲时,采用了一种与传统的疏注者截然不同的诠释。他由此向世人指出,这些诗歌"是古代农民村社青年男女在季节性节日期间,赛歌时的男女轮唱"。他由此而试图阐明农民与贵族阶层的风俗之间的对立。最后,葛兰言以一种为当时的社会学家们所熟悉,而在汉学中却有些冒风险的手段(马伯乐同样地也曾运用过这种方法),利用在中国边疆地区某些民族中观察到的可比性事实,来支持其论点。

葛兰言在《古代中国的舞蹈与神话》(1926 年)一书中,使其思想和方法都更加明朗化了。在这部厚厚的巨著中,他希望证明,社会学分析可以利用史料价值高低不等的,甚至是价值低微的资料,以从中得出可能是异常古老,却又能被广泛利用的模式和主题。他的武器是社会分析学,主要在于不是考虑个体,而在于考察各社会群体间彼此相待的契约性状态。这一方法,使他一举就将大量的古代神话传说、历史传说圣及圣徒传记阐述得面目一新了。

葛兰言的《古代中国的舞蹈与神话》及其此后的著作(《中国人的文明》,1929 年;《中国人的思想》,1934 年;《古代中国的婚姻等级和亲属关

---

① E·梅斯特:《葛兰言》,载高等研究实验学院宗教系 1940—1941 年、1941—1942 年年鉴、1941 年年鉴,第 39—43 页;石泰安、《葛兰言遗著〈国王醉酒〉的介绍》,载《社会学年鉴》第 3 卷(1952 年),第 9—105 页。还请参阅路易·热尔耐(Louis Gernet)为《中国社会学研究》文集所写的序言和石泰安所撰的导言,巴黎,法国大学出版社 1953 年版。

系》,1938 年)充满了作者那些深邃而又富有天才性假设的观点。如果葛兰言本人并不热衷于为之辩护的话,譬如他有时似乎忘记了他的文章具有假设的性质,以及其他的著作受资料限制的特征,那么这些著作也就不会招致那些更执着于传统方法的汉学家们的质疑了。无论如何,他的影响毕竟是巨大的。尤其在法国,他在那里培养了很多在不同程度上都仰仗他的启迪的学生。

除了汉学潮流外,当然还有通过历史学、宗教学(首先是佛教)的关系而与汉学相联系的人物,我还应该提到能十分娴熟地运用汉文资料的印度学家。大家当然会立即想到烈维(Syvain Lévi,1863—1936 年)。他的著作在本卷的其他地方还将被提及。我于此仅介绍把与曾他合作过的沙畹联系起来的深厚友谊纽带。正如我将在下文讲到的那样,我们恰恰应该把 1926 年创建的《法宝义林》归功于烈维。

同样,我也将重新提及烈维先生的学生林藜光(1902—1945 年)①,及其那过早中断的学术生涯。他用梵文、藏文和汉文出版并翻译了小乘佛典《诸法集要经》(1946 和 1969 年)。此外,他还深入研究了一部重要佛教经典。《诸法集要经》正是这部经典的节录(《正法念处经》,1949 年)。战争年代的苦难夺去了这位学者的生命,他在加盟法国东方学派后,似乎志在复兴中国的佛教研究。

二、第二次世界大战之后

我并不打算在此仅仅追述在第二次世界大战这场大悲剧结束后,才开展其科研工作的人员。相反地,有相当大一部分人于此前一个时期就已经开始了其学术生涯,并在第二次世界大战期间发展或恢复其大展宏图的工作。如果说我在上文提到的三位大师名噪一时的威望,是其时代的标志,或者说足以为这一时代定性,那么我们却不应该认为他们是那个时代绝无仅有的,为汉学研究作出过卓有成效努力的人。此外,继他们之后,一批曾由他们部分地参与培养的更年轻的才子,很快就为法国汉学界增添了新的活力。除了一个众所周知的例外,我们还应该指出,在这最后四分之一世纪的时期内,似乎从未出现过诸如过去沙畹和马伯乐那样具有全才或几乎

① 戴密微为《正法念处经》所写的导言,巴黎,麦松奈夫出版社 1949 年版,共 15 页。

全才的汉学家。这可能是由于我们不如前辈们那样聪明和勤奋。但我们也必须考虑到这样一种事实:自二战结束以来,全世界汉学研究的疾速发展,促使每位汉学家都朝着日益强化的专业化方向前进。这就是为什么在诸多的原因中,下文的论述将更多地围绕着研究领域,而不是从人物出发展开的。

(一)佛教研究

我们从中国佛教开始谈起,以便首先追述戴密微的特殊地位。他并不是专一的佛教学家,而且远非如此。然而,佛教却是他偏爱的领域。

无论如何,我应该首先提到戴密微,即使由于他那沙畹门徒的身份,将他与前一个时代的师承体系联系起来也罢。事实上,尽管他比前三位伟大先驱要年轻得多,但他仍有幸享受到了沙畹这位杰出大师的言传身教。此外,其瑞士汝拉山地区的籍贯,也是使他与沙畹联系起来的一个原因。此外,从次要方面讲,戴密微还师从烈维学习过梵文,正是由于这两位无与伦比的先生的施教,才可能促使他造就成了既广博而又高精尖的才干,也使他得以跻身于法国汉学大师之列,而且得到一致的公认。

与许多中国迷学者一样,戴密微的职业首先将他引向河内,他在那里成为法兰西远东学院的成员(1919—1924 年)。然后,他到厦门讲授佛教和梵文(1924—1926 年),并在那里结识了上文提到的林藜光。最后,他以日佛会馆寄宿生的身份到达东京(1926—1930 年)。在他一生的这个最初阶段中,主要是发表了某些专著[《弥烂陀王问经》的汉译本(1924 年)、《〈大乘起信论〉真伪考》(1929 年)《法宝义林》(1929 年出版第 1 册,请参阅下文]。这些著作一举奠定了戴密微在他长期从事的佛教研究领域中的统治地位,更确切地说,是他在佛教汉文资料领域内的地位。在这方面,他真正专长的主要是中国佛教,即禅宗佛教。他的杰出著作是在此后出版的《吐蕃僧诤记》第 1 卷(1952 年;这是对 1 卷伯希和敦煌特藏中汉文写本的译注,其中充满了博大精深的历史注释;本应包含着精邃的教义之诠释且又意义重大的第 2 卷,却未出版)和《临济录》译注本(1972 年,这是对唐末 9 世纪一位最著名的禅宗大师语录的译本并附有大量注释)。

在国立东方现代语言学院中文教授微席叶(Arnold Vissière,1858—1930年)[1]逝世后,戴密微先生被召回巴黎以继微席叶之任。他从1930年开始到1945年间担任此项教学工作,直至他于后一时间当选主持因马伯乐逝世而留作空缺的法兰西学院的汉学讲座为止。我们尚记得,马伯乐本人也是继沙畹逝世后被该院聘任的。同在1945年,根据戴氏的愿望,于高等研究实验学院第四系设立了一个佛教文献学研究导师位。1956年,他放弃了该讲座,但仍继续他在法兰西学院的任教,直至1964年退休为止。

在戴密微先生学术生涯的这一新阶段内,他丝毫未放松自己酷爱的佛教研究,上文提及的著作便为此而提供了佐证。他还将其研究扩展到更纯粹意义上的汉学的诸多领域。这些领域主要一方面是中国思想史,从《庄子》[2]及其注疏者开始(尤其对研究佛教与道教教义之间的关系感兴趣),直至18世纪的某些思想家,如戴震等;另一方面是语言和文学领域。在这方面,我将特别地提及,他根据敦煌写本中的"变文"及一些说唱文书,而撰写的古代通俗语言文学的研究论著。我仅仅提到他发表的一部最新作品《敦煌曲,8—10世纪的曲子集》(1971年,与饶宗颐先生合作)。

戴密微先生的一大部分著作分散发表在诸多的刊物中。值得庆幸的是,两部以其短小作品为主的论文集已经付印,于1973年与读者见面。该文集分别为戴密微《汉学论文选集》(1924—1970年)和《佛教论文选集》(1929—1970年)2卷,分别有论文43篇和17篇,作者对原稿作了补正和增删。

自从第二次世界大战结束以来,法国和外国的无数汉学家都受惠于戴密微先生的施教与指导,甚至学到了他那不知疲倦的精神。

1956年接替戴密微先生在高等研究实验学院工作的是他的学生安德烈·巴罗(André Bareau)先生。巴罗先生现为法兰西学院教授,是小乘佛教专家。他是印度学专业出身,但在研究中却十分善于广泛地运用汉译佛经资料。

在纯粹的中国佛教领域内,可悲的是似乎没有激起很多的人产生从事这项研究的志愿,至少在法国是如此。我于此只能提到谢和耐先生的名

---

① 伯希和:《微席叶》,载《通报》第27卷,1930年,第407—420页。

② 我在此顺便提一下刘佳慧先生的精湛译注本:《庄子全集》,巴黎,加利玛尔出版社1969年版。

字,他是戴密微先生的另一位门生,现任巴黎第七大学教授和高等研究实验学院第六系研究导师。他以一部极有价值的著作——《菏泽神会禅宗大师(668—760 年)语录》(1949 年)而开始他的科学研究生涯。他于此后出版了一部颇受注目的博士论文,题为《中国 5—10 世纪的寺院经济》(1956 年)①,此书大部分内容是以敦煌写本为基础的,其中对社会经济秩序的研究远远地超过了对古典佛教特征的评论。事实上,作者此后再未从事撰写过佛教为中心的重要著作。

我必须要指出,就中国佛教研究领域的现状而言,现在法国尚未出现过任何一位可以从戴密微手中接过这支火炬并薪火相传的人物,虽然《法宝义林》研究小组还存在。我在下文再来论述这个问题。

(二)宗教研究

前一节所论述的佛教研究,理所当然地同样要纳入到宗教研究的范畴内。然而,因资料的性质所提出问题的广泛性和多样化,而迫使人采用的方法,使佛教学成了一个相对独立的领域。此外,本处所涉及的领域,是指对各个时代和以不同面目出现的土著宗教所作的研究:古代宗教、道教和现代宗教。为使我们只注意其实质,而又不会不顺便注意到道教和现代宗教这两项,它们有时与佛教有着很紧密的关系。这一切便形成了一个很广泛的、不太隔绝的和与汉学其他内容密切融合在一起的领域。

法国研究中国宗教史有着古老的传统。在我所论述的这个时期内,葛兰言和马伯乐各自根据其不同的研究方向,对此起了决定性的推动作用。

继葛兰言之后,我首先提及梅斯特(Edouard Mestre,1883—1950 年)②。与其说他是葛兰言先生的朋友与合作者,还不如说是其学生。同葛兰言一样。梅斯特也将其研究转向社会学和神话诠释,尤其是有关汉胡之间的交流关系。他没有出版著作,至少是极少出版。但他却在高等研究实验学院宗教系把自己的一切都奉献给了学生们,从事高质量的教学工作。

---

① 浦立本(E.G.Pulleyblank)的文章,载《东方经济和社会史杂志》第 1 卷第 1 期,莱敦 1957 年版,第 154—156 页。陈观胜(Kenneth Ch'en)的文章,载《哈佛亚洲学报》第 20 卷第 3—4 期,1957 年,第 733—740 页。

② 石泰安:《E.梅斯特》,载《高等研究实验学院宗教系 1951—1952 年年鉴》,第 9—13 页。

葛兰言最优秀的弟子是石泰安(R.A.Stein),他从1940年开始直到1946年长期居住在河内法兰西远东学院,后期被派往北京的法—中汉学中心。他继承了研究印度支那半岛国家汉学著作的传统,发表了他旅居印度支那时的第一项成果,这是一部历史地理研究巨著,题为《林邑,其方位、对占婆形成的贡献及其与中国的关系》(1947年)。他在此后的一部著作《远东小花园,微现世界》(1953年)中,作者充分发挥了他那对宗教现象的那种观察家、比较家和分析家的非凡才能,从此赢得了其学生们的极大仰慕。石泰安于1949年返回法国,1951年被任命为高等研究实验学院第五系研究导师。他的"远东和高地亚洲比较宗教"的导师席位说明,汉学已不再是他唯一的关心之处了。事实上,藏学研究已经逐渐占据他研究活动的首位。尽管如此,我们还应该把一篇重要论文归于他:《论公元2世纪道教的政治—宗教运动》(1936年)①。他从1966年起,便成为法兰西学院教授(主持的讲座是中国社会研究:制度和概念)。近年来,他将该学院的部分课程用于探究道教问题。

康德谟(Max Kaltenmark)是葛兰言的又一位学生,同时也是马伯乐的一位勤奋的旁听生。他于1949—1953年间,旅居北京法—中汉学中心,于1957年被任命为高等研究实验学院第五系研究导师。他的第一部著作是《降伏波涛者》(1948年),这是一部完全沿袭葛兰言思想、研究神话和民俗内容的论著。康德谟的另一部著作《列仙传》(1953年)②,则表明他的专业特长是道教。就此内容,他主要发表了一篇题名为《灵宝,一个道教术语杂考》(1960年)的长文、另一本短小而寓意深刻的著作《老子和道家》(1965年)③。多年来,他的课程涉及了道家,尤其是《太平经》的形成和思想体系。我应该补充说明,他的工作范围并不局限于宗教研究。

继康德谟后,我应该提到他的某些学生。其中名列前茅的是施博尔(Kristofer Schipper,施舟人)先生。作为法兰西远东学院的成员,他长时期居留台湾(1962—1970年间),在那里研究了香火旺盛的一座道观中的运行及其科仪。他得以搜集了大量的原物和第一手资料。1972年,施博尔

---

① 《通报》第50卷,1963年,第1—78页。此文由胜川义雄译成日文,刊载在《道教研究》第3期,东京,1967年,第113页。此文向我们提供了介绍该杂志的一次机会,其目的之一是向日本介绍有关道教和民间宗教的外国著作,尤其是法文著作。

② 戴密微的文章,载《通报》第43卷,1954年,第104—107页。

③ 由纪好弼(R.Greaves)译成英文,题为《老子和道教》,斯坦福1969年版。

被召回高等研究实验学院第五系主持一导师教席。他的第一部著作为《道教传说中的汉武帝》(1965年)。他有关道教的其他著作行将出版。

索安士(Anna Seidel)小姐是康德谟先生的另一位学生,现为法兰西远东学院在东京的成员。她的一部很有意义的博士论文是《汉代道教中对老子的神化》(1969年)。

在葛兰言和马伯乐的弟子中,我还可以提到尼古拉·旺迪埃—尼古拉(Nicole Vandier-Nicolas,范隆德)夫人,现为东方语言学院教授。她以发表《道教》(1965年)一书而显示了这方面的才能。但是,旺迪埃—尼古拉夫人的主要活动并不在这一宗教研究的范围内。

最后,我可以将本文的作者列入宗教这一专栏中。他目前尤其全力以赴地编制现代宗教史料与组成内容的目录。

(三)历史研究

本小节如同上一小节一样,乃至有过之而无不及,它将覆盖种类繁多的内容。但大家于此却找不到可以在宗教史中发现的那种相对严密的结构。

我们应该看到,爱斯嘉拉(Jean—Escara,1885—1955年)①研究的课题甚为特殊。他与马伯乐和葛兰言是仅相差一两岁的同代人,这一切都促使我首先提到对他的怀念。他似乎是欧洲第一位在广泛而又坚实的基础上奠定中国法学研究的人。在数次旅居中国期间,他在中国获得了中国法学的杰出实践知识。他的作品很丰富,但我在此提到的是被奉为其主要著作的《中国的法学》(1936年)和《中国的政治制度》(1952年)。其中后一部著作是由马伯乐开始,由爱斯嘉拉出版并作了大量的增补。

白乐日(Etienne Balazs,1905—1963年)②的逝世,令人痛苦地感到了又一重大损失。他是匈牙利血统的人,首先是受到了德国的吸引。他自

① 由何四维和H.冯·德·瓦尔克(H.van der Valk)先生所写的讣告,载《通报》第44卷,1956年,第304—308页;附书目,第308—310页。

② 戴密微:《白乐日》,载《通报》第51卷,1964年,第247—255页,其后附白乐日的书目,见第255—261页;也请参阅第16届国际汉学研究大会上发表的《纪念白乐日》,波尔多1964年9月版,共24页;有关白乐日理论体系的最佳综述是由罗尔夫·特罗泽特尔(Roll Trauzettel)著,载《时代》杂志第18卷,1967年,第264—277页。

1923 年起，便在德国成为福兰阁（Otto Franke）的学生，同时又是伟大的社会学家马克斯·韦伯（Max Weber，逝世于 1920 年）身后的弟子。他在 1925—1926 年间就曾聆听过马伯乐的授课。但到了 1935 年，白乐日才最终定居法国。作为政治避难者，生活对他始终并不温馨。直到他于 1949 年以研究员的身份受到法国国立科学研究中心聘任为止。他于 1955 年最终被任命为高等研究实验学院第六系的研究导师。

白乐日首先以一部关于唐代经济史的德文博士论文之巨著（1931—1933 年）而崭露头角。他于其书中向汉学界揭示出了一个面貌全新的研究领域。这甚至是在马伯乐之前，马伯乐在 1936 年以前未曾触及过经济史。战后，当白乐日重新得以将其全部时间都用于科研时，他构思了一部题为《中世纪中国的社会和经济研究》的重要著作，出版了其中的两部分片断：《〈隋书·食货志〉译注》（1953 年）和《〈隋书·刑法志〉译注》（1954 年）。另一部分是《〈晋书·刑法志〉》的片段，始终未刊，现已完全译完却未加注。在白乐日逝世后，出版了一部论文选集并被译成英文，即《中国的文明和官制，主题的变化》（1964 年）。其法文文集《天朝官吏制》（1968 年版）则与前者完全不同。其次是一卷由马伯乐和白乐日共同署名的《12 世纪之前的古代中国的制度和历史》（1967 年）。实际上，这里指由他们中的第一位遗留下的未杀青的著作，由他们中的第二位作了整理并补充了四分之三的篇幅，但再次留作未完之作，最后则由戴密微先生负责出版。总而言之，他的全部著作使他成为“当代西方最伟大的中国历史学家之一”。

最后，我还应当指出，白乐日的名字还与一项完全不同种类的事业紧密相连。它是白乐日设想出来并着手启动的项目，而且还可能是为此而毁掉了他的健康。这就是“宋史计划”项目。我于下文将回头来论述它。

上文提及的马伯乐和白乐日的遗著，为我们提供了令人联想到格鲁塞（René Grousset，1885—1952 年）①的机会。格鲁塞如同过去的考狄一样，他并不是我们理解的那种汉学家。然而，他对东方学，尤其是对汉学研究作出的巨大贡献是远不容忽视的。从科学观点来看，其卷帙浩繁的著作都具有不同程度的成功。然而，这些著作的功德却在于忠实地传播了某些往往是过分鲜为人知的研究成果，从而增加了远东在西方人看到的通史中和文化大众舆论中所占的份额。

① 戴密微：《格鲁塞》，载《通报》第 57 卷，1954 年，第 411—415 页。

格鲁塞继葛兰言之后和直到他谢世为止,即从 1949 年到 1952 年间,一直在国立东方现代语言学院教授远东历史和地理课。他的最佳著作被长期用作教科书并且现在依然有用,这就是他为古斯塔夫·格罗兹(Gustave Gloz)的《中世纪史》第 10 卷《15 世纪之前的东亚》第一部分《帝国》(1941 年)所写的专论:《印度、中国和蒙古人》。这仅是叙述事件的历史著作。同在第 10 卷中还应该包括名为《制度机构》的第二部分,其中的中国部分则是邀请马伯乐撰写的,这第二部分亦是以我上面讲到的方式问世的。

戴何都(Robert des Rotours)先生相反却是专长于研究唐代的汉学家。历史学家们应把最具有用途的资料、工具书、论著和特别是完成行政组织的枯燥工作都归功于他:两唐书《选举志》(1932 年)和《百官志与兵志》(1947、1948 年)①译注本、《唐代的两瓣符》(1952 年)等等。近年来,他出版了有关唐代重要文献的译注本,我将提到伯希和的一位学生拉切聂夫斯基(Paul Ratchnevsky)。他在相近的领域内,根据一种可比方法和针对不同的朝代,出版了一部《元典章》的译注本[1937 年和 1972 年出版了两卷(待续)]。

战后一代历史学家,应由我在佛教研究章节中早已提到的谢和耐先生所代表。我们已看到,其《中国 5—10 世纪的寺院经济》一书首先是一位社会学家和经济学家的著作。他后来的著作则证实了这种趋向,诸如《从敦煌卖契看中国 9—10 世纪的专卖制度》(1958 年)。

谢和耐的一部叫作《蒙古人入主中原前夕中国中原人的日常生活(1250—1276 年)》(1959 年)②则表明,在他身上又出现了一个新方向。谢和耐先生于该书中发挥了其历史学家所具有的才智,注重所有形成某一时期特征的历史资料,同时又善于将这些资料重新置于总体范畴之中来考量,除此之外,则不能成为历史。他又根据同样的思想,最近又向我们奉献了一部综合性巨作《中国社会史》(1972 年)③,描述了中国从"上古王权"

---

① 戴闻达的文章,载《通报》第 46 卷,1958 年,第 427—433 页。

② 刘茂才的文章,载《德国东方学报》第 112 卷,第 1 期,1962 年,第 218—225 页;芮沃寿(H. M.Wright)的译英文,题为《蒙古人入主中原前夕中国中原人的日常生活(1250—1276 年)》,伦敦 1962 年版;请参阅崔瑞德(D.C.Twitchett)的书评,载《东方和非洲研究学院学报》第 27 卷,第 3 期,1964 年,第 122—128 页。

③ 戴密微的文章,载《通报》第 57 卷,1972 年,第 220—224 页。

经历史黎明时期直到"马克思主义胜利"的当代历史变迁。这部规模宏大的著作的独到之处,便是赋予了文明特征以及社会、文化、经济、技术等诸要素一种占优势的篇幅比例。上述要素确定了在中国的历史中相继的阶段,这些阶段又是被精心地紧密相连在一起的。政治和军事要素也在书中未受忽略,但它们更多地则是以次要因素而不是作为决定性因素出现的。其著作不仅是为汉学家们写的,而且也为人文史学家们所写。此外,在一套具有世界性抱负的丛书中,这样一部重要的汉学专著,在法国尚属首次。

在谢和耐先生众多的门生中,特别值得一提的是其中的两位。一位是贾永吉(Michel Cartier)先生,我在下文将会再次提及他的名字。贾永吉致力于经济体制史和人口学的研究①。明代社会史是他选择的研究领域。另一位是谭霞客(Jacques Dars)先生,他曾编纂过一部重要著作《10—14 世纪的中国海军》,书中没有忽略直到当时仍很少有人研究的经济、技术和军事诸方面。另外,我也不会忘记指出苏尔梦(Claudine Lombard)夫人有关海外华人社团历史和宗教的研究,更不会忘记她的《18 世纪的贵州,一个汉化例证》著作。

由于缺乏更合适的分类,我在本节中还将介绍汪德迈(Léon Vandermeersch)先生的著作。他是一位经验丰富的汉学家,曾是河内和京都法兰西远东学院的老成员,现任埃克斯大学中文系系主任。他将其主要精力用于了对古代中国政治思想的研究。他那部叫作《论法家的形成》(1965 年)的书正是以此为内容。他大幅度地发挥了自己的论述,使用了除古典资料以外的文献,即当时在法国还是刚开始利用的甲骨文和青铜铭文及其他考古学资料。他完成了一部巨著《王道》。汪德迈先生于其书中对中国古代的家族、文化和政治体系作了全面的研究,这必然会使马伯乐和葛兰言的未竟之业面目一新。

以各种不同名称出现在中国历史中的中国边裔民族,汉文历史史料对他们提供了价值很高的资料。过去伯希和与马伯乐曾创作过许多有关汉人视之为藩部民族的著作。在当代,我尤其要提及伯希和的学生,法兰西学院教授韩百诗(Louis Hambis)先生,他著有《明代蒙古史资料》(1969 年);哈密屯(J.R.Hamilton)先生,现为法国国立科学研究中心研究员,著有

① 《中国 16 世纪一个州的政治制度与税收》;正在附印中,与魏丕信(Pierre-Etienne Will,现在日佛会馆工作)合著;《中国的人口和制度,为帝国时代人口普查分析而作》(1971 年)。

《五代回鹘史》(1955 年);石泰安先生,著有《汉藏走廊古部族》(1961 年)。

在过去数世纪的中国史研究中,新近加入了中国当代史研究。1922 年之前,中国在世界舞台上并没有通过本身而起到重大作用。对其近期历史的研究似乎也没有值得注意的精深著作。这样一来,马伯乐在亚细亚学会百周年纪念册中发表的汉学研究报告中,对此只字未提。然而,自第二次世界大战末以来,人们知道这个国家突然间占据了相当重要的分量。同时,一种对中国与日俱增的关注取代了昔日漠然处之的态度,从而激起了有关中国的数量极其丰富的各种研究论著。真正的史学著作与纯属新闻性的文章(也具有一定价值),或者是与受科学之外的关注支配的著作之间的界限,始终都不是十分明确的。

如果与其他国家(首先是美国)相比较,那么法国在这方面的贡献确实是微薄的,但也却是不容忽视的。纪亚马(Jacques Guillermaz)先生是一部从 1921 年至今为止的《中国共产党史》(1968 年,1972 年)著作的作者,他是以近期政治史为其研究项目的①。第二次世界大战前的工团史则是谢诺(Jean Chesneau)先生的专长,他著有《1919—1927 年的中国工人运动》(1962 年)等等。毕仰高(Lucien Bianco)先生著有《中国革命的起源,1915—1949 年》(1967 年),他更多地执着于对革命前中国社会中农民经济之软弱性的研究。此外,白吉尔(Marie-Claire Bergère)夫人至今仍致力于研究中国的共和国建立时的资产阶级,著有《中国的资产阶级和辛亥革命》一书(1968 年)。

(四)文学研究

在法国,有关中国文学研究的分量长时期以来都相当有限,至少直到第二次世界大战末仍是这样的。在这一时期之前,综合性的论述寥寥无几。我在此几乎只能提到徐松年 1933 年出版的《自古至今的中国文学文选》;在战后发表的马古利埃斯(Georges Margouliès)著《中国文学史》(2 卷本,1949 年和 1951 年),则远不能让人满意。出自一位汉学家之手的第一篇有价值的综合论述,则是由康德谟先生《七星诗社百科全书,文学史卷》

① 另一部当代中国政治史的重要专著,是钱之浩于 1970 年出版的《中华人民共和国,宪法和制度》。

第1章所写的《中国文学》章节(1955年)。实际情况是,这方面的资料十分丰富,且题材如此广泛,以至于让人很难囊括一切。如同在其他所有领域中一样,汉学家们在该领域中有专业研究者,我也应该对那些已告完成的著作作进一步的详细阐述。

首先是"古典文学",这是以书面语言或古汉语撰写的美文学。

我于此提到的在时间上最早的中国文学研究专家之一便是上文所说的马古利埃斯,我们应将《〈文选〉中的赋》(1926年)一书归于他的名下,此书尽管略显陈旧,却仍不失为一部引人入胜的论著。此类学术性的文学体裁——"赋"或者说散文诗,曾由现任巴黎第8大学教授的吴德明(Yves Hervouet)先生作过非常深入的研究。事实上,吴德明先生的文学史著作主要侧重于另一位著名作家,这种成果在诸多原因中,就包括"赋"的原因。这些著作是《汉代宫廷诗赋学家司马相如》(1964年)[①]和《〈史记〉卷117》译注本(1972年)。他于书中指出了中国第一位文学家、职业诗赋家司马相如的生活、情感世界及诗赋作品等,对这位诗赋学家的纪念已记载在中国历史中了。经高度简化之后,我仅指出这些著作的重点都被置于了广义上的历史方面,并不是文学中,而且也正如其选题促使人们所想象的那样。

同样的一种方法,也指导着高等研究实验学院第六系的侯思孟先生对公元3世纪文化与文学运动的研究,尤其是他在对嵇康(《嵇康的思想与生平》,1957年)及被称为"竹林七贤"的其他几位人物的研究中,更为如此。

高等研究实验学院第六系研究导师桀溺(Jean-Pierre Diény)先生,在他的著作中则采取了一种截然不同的姿态。他更倾向于文学批评而不是历史:必须对著作本身及其当时意识形态和社会背景进行研究,它能使人了解这种文学的本质,并领会在中国读者心目中,过去或现在使之成为美的东西。实际上,这种方法适用于某些选集,因为选集著作都不署名,而且是部分地从民间背景中获得其灵感及其形式的。时至今日,在此领域内出版了《中国古诗19首》(1963年)和《中国古典诗歌之起源——汉代抒情诗

---

① 戴密微的文章,载《通报》第52卷,第160—170页;波科拉(T.Pokora)的文章,载《东方艺术》第35卷第2期,1967年,第334—339页;D.霍克(D.Hawkes)的文章,载《东方文学学报》第67期,札尔冈出版社1972年版,第3—4期,第189—194页。

研究》(1968 年)[1]等著作。

年轻的研究员程纪贤先生,则从另一个受当前某些倾向启发的完全不同的角度,新近发表了《唐代作家张若虚诗作的形式分析》(1970 年)。其成果颇具意义。

此外,我需要指出的是,在文学方面,特别是在诗赋方面,我们不能贬低由华人编撰的,或以博士论文、或以译本集形式出现的著作,它们大部分都是优秀作品。如在博士论文一类中,我可以提到冯淑兰先生的《词的技巧和历史》(1935 年);译著中有上文提及的徐仲年先生,他以其《诗选》译本而名噪一时;还有罗大纲先生的《唐代四言诗百首》(1947 年)以及《先做人和后做诗人》(1949 年)。

最后,根据同样的视野,我还将会提及,在戴密微先生主持下集聚起来的中法两国的文学史学家、诗赋专家及业余爱好者,已经成功地编撰了似乎已成为我们研究砝码的,以巨著形式出现的《中国古典诗选》(1962 年),这是一部无懈可击和具有严密结构的集体著作。

其次是"通俗文学",它与文学,尤其是与古典诗词绝非没有任何联系。它可根据诸多标准而形成特征。我于此并不进入细节探讨,而仅仅指出,通俗文学主要是,但并不唯独是以白话或半白话语言写成的文学作品。如赋、诗或者(而且这是一种常见的情况)是根据变化不定的混合语言写成的文学作品,即偶尔根据不同音乐伴奏的说唱赋文、诗的体裁而定,至少在开始时是这样的。对这种文学体裁的兴趣由来已久,我们现在所掌握的更要详细得多的知识,主要是在最近 50 年间,或更长久些,自发现敦煌写本以来,在世界上尤其是在中国和日本相继出版的众多研究著作的结果。

话本古文学,或者是其类似的文学"变文"和其他过去不为人所知的文学体裁,在法国主要是由戴密微研究的。戴氏发表了它们的译文,并于数年间将其法兰西学院的课程用于了讲授这一体裁。但他的精力现已转向了对一种更新体裁的研究。这种体裁即使不是直接派生自"变文",至少也与之具有可比性,这就是《宝卷》类作品。

中国中长篇小说的通俗特点并非始终都很明显,它们很久以来便形成了我们国家的一种研究体裁。首先,它具有更适宜被翻译的长处,其中包括许多无可非议的代表作。第一部也是唯一的一部小说通史,是在二战之

---

① 霍克的文章,载《通报》第 55 卷,1964 年,第 151—157 页。

前出版的。这便是吴益泰的论著《中国小说》(1933 年)。它虽无独创之处,却仍不愧为出色的教科书。当今,最优秀的专家便是原法兰西远东学院成员,现为波尔多第 3 大学中文系系主任雷威安(André Lévy)先生。我们应将本领域内的许多著作都归于他的名下,例如一卷本的译著《狐仙女的爱情,17 世纪的 12 个传奇故事集》(1970 年),或者是他的《中国传奇故事和小说研究》(1971 年)。目前,他正在对大家翘首以待的提要性著作《17 世纪中国传奇故事》作最后的定稿。他在其中主要是论述了被称为"话本"的文学作品。东方语言和文化学院教授于儒伯(Robert Ruhlman)先生的专长是研究《三国演义》,此书过去曾是纳吉埃姆(Nghiêm Toan)和路易·利科(Louis Ricaud)先生的未竟译作(1958—1962 年)。此外,路易·阿夫诺尔(Louis Avenol)先生发表了另一部中国著名长篇小说《西游记》的一种语言流畅的译本(1957 年)①。

从通俗文学的各个方面来看,可能要数戏剧研究最为棘手。这是由诸多原因造成的,其中就包括戏剧与音乐的关系。尽管如此,戏剧很早就引起了法国汉学家们的注意。1731 年由马若瑟(de Prémare)神父翻译的元曲,由伏尔泰改编进其《中国孤儿》中了。19 世纪,儒莲(Stanislas Julien),尤其是巴赞(Antoine Bazin)在这一体裁上留下了许多至今仍值得我们注意的译著。我们的当代人对戏剧似乎只表现出了相当微弱的迷恋。我于此只能提到莫朗(Georges Soulié de Morant),他是一位不大受人重视却又多产的作家,但他的那一部叫作《中国近代的音乐和戏剧》(1926 年)不失为有价值的著作。最实用的工具书便是郑勉《近代中国戏剧解析目录》(1929 年)。一部精心撰写的著作是蒋安凯有关明代一种戏剧形式的论著:《昆曲,中国古代戏剧》(1933 年)。战后,我只能提及李志华先生的名字,他出版了一部《元曲——〈忍字记〉》(1963 年)。另外,东方语言文化学院教授班巴诺(Jacques Pimpaneau)先生发表了一部关于木偶戏的专著。

最后还有"近代文学"。这一新课题最近才出现。因为它是 1920 年文学革命胜利的产物。这种文学或多或少地受到了西方的影响,是用通行的当代国语(白话文)撰写的。它似乎特别吸引了年轻的一代汉学家。然而,迄今为止,诗歌却变成了最佳研究著作的对象。其中突出的有鲁阿

① 戴密微的文章,载《通报》第 46 卷,1958 年,第 427—433 页。

(Michelle Loi)夫人的《墙上芦苇,中国 1919—1949 年西化诗人》(1971 年)。在小说领域,巴迪(Paul Bady)先生预告将出版一部博士论文《小说作家老舍》。我不应该在未提及一部独具风格的著作之前就结束本段概述,它为填补一项空白而作出了贡献,这就是桀溺的《世界属于你们,中国的儿童读物》(1971 年),不过,这部书的意义已超越了儿童文学范畴①。

(五)考古学和艺术史研究

沙畹、马伯乐,尤其是伯希和等大学者们,先后均为促使在汉学研究中赋予考古学一种重要地位作出了贡献。然而,我们当代的条件已不再是他们所经历过的那样了。在中国,战争、内乱以及政治制度的变换阻碍了实地考察。相反地,中国考古学家在他们的国土上进行了大量具有奇迹般意义的发掘工作,而他们的外国同行的任务,却只有通过阅读其出版刊物而了解这一切。

在法国,这方面的活动主要是朝三个方向发展的:上古时代和古代的考古学由叶利世夫(Vadim Elisseeff)先生和毕梅雪(Michèle Pinazzoli-T'Serstevens)女士代表的。前者是高等研究实验学院第六系研究导师,塞尔努斯基博物馆保管员,1940—1953 年曾任卢浮宫学院教授;后者曾是吉美博物馆的保管员,自 1972 年起任卢浮宫学院教授②。其次,在法国还有 1 个很活跃的中国陶瓷研究领域。在此领域内,我应该提到以下人的名字:马德玲·大卫(Madeleine David)小姐在中国上古时代的陶瓷研究领域中,享有国际公认的权威,她现在是法国国立科研中心的研究员,曾于 1953—1972 年间任卢浮宫学院教授;戴西·利昂—戈尔德施米德(Daisy Lion-Goldschmidt)女士,她研究明清瓷器。第三个方面,我想到了由伯希和特藏中的资料而激发的著作,我将在下文有关吉美博物馆的段落中再来论述它。

除了就本义而言的考古学著作外,我于此还将涉及艺术观点的研究。尼古拉·旺迪埃—尼古拉(樊隆德)夫人以其两部有关宋代一位业余画家

① 德斯特奈(P.Destenay)的文章,载《通报》第 58 卷,1972 年,第 323—330 页。

② 此书即将出版,题为《根据云南省的出土文物研究滇文明》。

的专著而饮誉于学术界①。

(六)语言学研究

在法国,这一研究领域由高等研究实验学院第六系研究导师李嘉乐(Alexis Rygaloff)先生独占鳌头。他既是伯希和的高足,又是著名的语言学家②。他主持着一个十分活跃的研究组。在他的指导下,他的学生们发表了相当数量的有价值的论著。如贾永吉(Alice Cartier)夫人所著的《现代汉语中复合动词》(1972年);艾乐桐(Viviane Alleton)夫人的《现代汉语中的副词》(1972年)。还有其他许多的出版物,在此已不可能详细列举了。

一位独立研究人员——国立科学研究中心的助理研究员吴其昱先生,用中文撰写了一篇内容极丰富的有关汉语中用数字组成的短语的博士论文,该论文尚待刊。

三、研究机构

近50年来的特征还在于研究机构的大幅度发展。"科研机构"一词于此被用于广义上的理解,意指旨在促进汉学研究的各种机构、集体研究范畴或项目。

(一)教学

我们现在很难想象,在1922年前的巴黎,只有东方语言学院、高等研究实验学院第五系、法兰西学院才开设汉语和汉学教学课程。此外,还有卢浮宫学院开设了远东艺术史课程。

这些研究机构中的第一个,即不久更名为东方语言文化学院

---

① 旺迪埃—尼古拉:《中国的艺术和智慧,米芾,从文学角度来看画家和艺术行家》,1963年(请参阅索培的文章,载《亚洲艺术》,第26卷第3—4期,1963年,第355—359页);《米芾的画史》,1964年(请参阅杨连陞的文章,载《哈佛亚洲研究学报》第25卷,1965年,第290—292页)。在有关艺术史的本章节中,我同样还要提到李克曼(Pierre Ryckmans)先生,尽管他不在法国从事活动,但他的数种优秀著作却是在我们这里出版的。

② 我还要指出《当代北京话音位学》,1954年,载《通报》第63卷,第183—264页。

(INALCO)者,目前非常活跃。但我们应该想到,就在一个尚不算遥远的过去,该学院只有一位中文教授(其讲座主要是由戴密微先生于 1930—1945 年间和由石泰安先生于 1949—1952 年间主持),由一名中国助教协助。在语言课中,还增加了专为几个系的学生们开设的一种有关远东各国的地理、历史和制度等的课程。这种课程的教授在 1925—1940 年间的长时期内是葛兰言,接着在 1941—1952 年间是格鲁塞①。现在则共需要 3 名教授了:从 1955 年开始主持历史讲座的旺迪埃—尼古拉夫人、于儒伯先生和班巴诺先生,另外还有一大批各种级别和专业的中法教师,以确保该系的正常运行,它现已变成了中国语言文化系。

高等研究实验学院的教学,在本质上就完全不同,它也按照类似的比例而发展。二战之前,它仅有一个中国研究导师教席,这便是葛兰言先生在宗教科学系创设的导师位。该系现包括三个研究导师位,分别由石泰安(侧重于藏学)、康德谟和施博尔先生(侧重于道教)占据。至于第四系,即历史学和语文学系,又开设了两个研究导师位,被归于桀溺和苏远鸣。最后,一个新的系——1947 年新成立的第六系,即所谓经济和社会科学系,则向白乐日、毕仰高、谢诺、叶利世夫、谢和耐、纪亚马、侯思孟和李嘉乐等人敞开了大门。

法兰西学院却相反,自戴密微 1964 年退休后,它便失去了一个列入其课程表中达 150 年之久的中国语言和文学讲座。但石泰安先生仍在此施教,约有一半课程涉及了汉学。

在汉学研究传统早已扎下根基的机构中,开设的这些教学课程,不断地得到扩大和多样化的发展。1957 年,又增加了由谢和耐先生开设的一种课程,他在这一时期应聘到巴黎大学文学系主持一个新设立的汉语讲座。自 1969 年以来,法国大学的动荡使这个讲座成为巴黎第七大学东亚教学与科研机构的中文系,由谢和耐主持,由多名教师协助。尽管尚有一定的物质困难,但这个新机构已变成巴黎最好的教学和汉学研究中心之一。

同样是这些动荡导致被称为第八大学的万塞纳(Vincennes)大学建立了一个中文系。它由吴德明先生主持,由鲁阿夫人及其他人协助。教学和研究在那里几乎是专一地以近代和当代中国为中心。

---

① 戴密微:《法国东亚研究组织》,载《亚洲研究》第 18 卷,1958 年,第 163—181 页。

同样,法国外省的形势也发生了深刻变化。首先是在里昂,丝绸工业长期以来为激起人们对中国的兴趣,起了很大的促进作用,而且里昂的中国留学生人数很多。这就是为什么早在1900年,里昂大学便开设了汉语讲座,并先后由古兰(Maurice Courant)先生(1906—1935年)和乔治·迪巴比埃(Georges Dubabier)先生(1935—1971年间)主持。里昂大学目前的中国文化课负责人是托马斯(Léon Thomas)先生。一所配备有图书馆、主要是为了接收中国留学生的学校——法中学院,勉强于1921—1947年维持了一段时间。它现已被关闭。

在波尔多,1959年于波尔多大学开设了中文系,第一位主持讲座的人是吴德明先生,1969年由雷威安先生接任。

最后在埃克斯—马赛大学,埃克斯大学文学系于1966年创设了汉语教学课程,延聘汪德迈先生执教席。

(二)研究中心和图书馆

上述机构是根据所有阶段的教学而列举的,从比较基础的教学到更专门的科研机构。此外还有其他机构,它们首先是图书馆或资料中心,这两者在原则上并非专门仅供局限于某一项目学生们使用,而主要是为研究人员服务的。不过,这两类机构之间并没有明显的区别。

在汉学方面,犹如在其他许多方面一样,第一家图书馆便是巴黎国家图书馆。其中的汉文书籍皆归类于稿本部,而有关中国方面的西文著作则收藏于刊本部。由于1961年完成的一次成功的改革,前者被细分成几个部分,故中文书籍目前都保存于稿本部东方处。该处的杜乃昂夫人(Marie-Robert Guignard,1911—1972年)①长期忠实而又称职地负责其保管工作。我于此重提一下,她受外交部的派遣出国,曾于1934—1939年间到北平国立图书馆进修。当时作为交换,北京图书馆的王重民先生接替了她。目前,东方处负责保管者为隋丽玫(Marie-Rose Séguy)女士,她是一位公认的和受人尊重的汉学家。

中文刊本丛书既古老而又珍贵,它们由于伯希和的采购而趋于完备,又通过各种合理的搜集而不断得到增加。然而,该馆中文特藏的价值主要

① 隋丽玫:《杜乃昂》,载《亚细亚学报》第260卷,第1—2期,1972年,第1—5页。

来自伯希和自敦煌携归的稿本,它们于 1910 年入藏国立图书馆。这批稿本确实非常著名,在全部伯希和特藏中,全文或部分用汉文书写的稿本为数远远领先。伯希和曾亲自为之编制初目,于 1920 年完成。1934—1939 年间,王重民先生对此重新作了整理。1951 年,哈佛大学的杨连陞先生接着作了整理。1952—1955 年间,谢和耐先生和吴其昱先生共同编制了前 500 号(2001—2500 号)的详细目录。然后,整理工作和物质上的困难,却使《敦煌汉文写本目录》第 1 卷一直拖延到 1970 年才出版,第 2 卷以及此后的几卷(全部可能共包括 6 卷)会以一种较快的节奏出版,因为许多注录条目已经准备就绪。

然而,编目已告完成的仅仅是有关敦煌写本整理工作的一个方面,这项工作已经够繁重了。为刊布或研究写本的最有价值的著作,已经专门出版了数套丛书,在时间上的第 1 套丛书是 1954 年由旺迪埃—尼古拉夫人编撰的《伯希和西域探险团文献》丛书,4 开本,其中只包含有一部具有汉学性质的著作,即《舍利佛和六师外道》(国立图书馆第 4524 号汉文写本影印件,附有译注文,1954 年)。另一套丛书便是由亚细亚学会出版的《国立图书馆所藏高地亚洲写本(伯希和特藏)》,现已发表 13 册,但它们主要是包括梵文和藏文写本的译文。我只于其中发现两篇汉学论文,即由吴其昱先生(1959 年)和笔者本人(1954 年)所作。最具汉学性质的一套丛书,其标题为《巴黎国立图书馆所藏伯希和探险团档案》,现已出版 3 卷。其中第 1 卷是由吴其昱先生刊布并作导言的《〈本际经〉,7 世纪的未刊道教著作》(1960 年);第 2 卷便是上文提到的由戴密微和饶宗颐先生合著的《敦煌曲》(1971 年);第 3 卷是《敦煌白画》已付梓,它是饶宗颐先生的著作,由戴密微先生作序,由李克曼 (P.Ryckmans)先生译作法文。其他某些著作的几卷正在策划中。

为了论述得完整起见,我应该补充说明,取材于敦煌写本的著作通常是于上述丛书之外发表的。例如,陈祚龙先生辑录的《敦煌名人貌真赞》第 1 卷(1970 年)。此外,已经撰写了各种体裁的诸多著作,完全是以开发利用敦煌写本资料为基础的。这样一来,国立图书馆便显得如同是法国汉学研究的主要活动中心之一了。

在巴黎,另一个扮演着汉学家中心角色的研究所是汉学研究所。我顺便提一下,它是在首任所长保罗·班乐卫(Paul Painlevé)的倡议下,以私人机构形式于 1919 年创建,到 1920 年正式成为一个社团。如同其他几个

国外和在法国本土(如里昂法中学院)相似的机构一样,汉学研究所也能够"根据不同的外交协议,享受到了应该被用于法中事业的某些款项"。[①]换言之,它也享受了部分庚子赔款。然而,该研究所直到1926年被置于巴黎大学的保护下之后,才得以正式真正地启动。数年后,似乎是在1929年,巴黎大学为它提供了设在索邦神学院的所址,它直到当时都缺少一个办公地点。汉学研究所保留这一所址,直到1967年10月迁移到威尔逊总统大街的现在办公地为止,该研究所此后一直以此地为其所在地。1958年,这一机构成为一个大学的研究所,所有活动均由巴黎大学负责。巴黎大学于1968年分裂之后,使它处于了一种不明确的和临时性的地位,而且持续了数年。自1973年1月起,该所归属于法兰西学院,作为印度和远东亚洲的一个新研究所。

汉学研究所的工作相继由葛兰言(1920—1940年间)、伯希和(1940—1945年间)、戴何都(1945—1947年间)以及此后的韩百诗先生主持。它的主要活动在于组织汉学课程和讲座。事实上,在战前,我们看得更早一些,东方语言学院仅仅提供汉语语言教学。此外,法兰西学院的课程和高等研究实验学院的"讲座",尽管数量很有限,但却如同现今一样,一开始就处在一种最著名的权威水平和研究先导地位。所以,汉学研究缺少一个中间梯队和一个更加广泛的开放面,这正是高等研究实验学院在数年中面临的问题。战后,在巴黎各机构几乎逐渐都开设新的汉学教学课程的情况下,大家便很少会感到有这种需要了。现在,教学业务已被取消。汉学研究所还会一如既往,继续利用一切机会举办由外国学者所作的报告。

非常幸运的是,汉学研究所还有其他活动可能性,在推动汉学研究中起了作用,尤其以出版著作和获得图书方面扮演其角色。战前,这两项任务中的第一种,经常是以给予出版著作的资助来表现的,这些著作往往都具有很大的学术价值。其中一些是中国学者在法国进修期间所作的博士论文。由于缺乏经费,这一惯例已不复存在了。相反,由于国家科学研究中心的资助,汉学研究所才能够继续出版本所丛书,即《汉学研究所文库》。该文库是以1932年出版上文提及的沙畹《汉文三藏经中的500个故事和寓言》而开始推出的,至今已达23卷。另外,该所曾着手出版一套工

① 葛兰言在汉学研究所发表的演讲,1926年,第7页。

具书为《巴黎大学汉学研究所汉学引得、书目和资料丛书》,其中 3 卷已经出版:第 I 卷;陈祚龙先生的《〈汉官七种〉引得》(1962 年);第 Ⅱ—Ⅲ卷为施博尔先生于 1965 年和 1969 年推出《〈抱扑子内篇、外篇〉引得》。这后两卷书是由法兰西远东学院资助出版的。我们祝愿这套丛书能继续出版下去。

汉学研究所的第二项任务,便是我们上文所说的搜集一家图书馆的藏书。首批采购似乎是由伯希和本人于 1926 年以后在北京完成的,此后便以一种令人遗憾的快慢不等的速度和微薄的资金继续采购。尽管很不完备,但目前该图书馆藏量已相当可观了。当然它尚不能与巴黎国立图书馆以及日本、美国的某些大图书馆相媲美,但作为工作图书馆,它仍高傲地在欧洲占据一席之地。它显得有一定程度的落伍,应该以更快的速度赶上去。

我还应补充说明,汉学研究所继承了早前北京汉学研究中心的部分遗产。这个机构虽已不复存在,但在当时却曾使人产生过巨大的希望。早在 1919 年,伯希和就曾建议在北京设立一所法国机构,与在巴黎运行的研究所对等,也如同汉学研究所一样以庚子赔款来资助。这项计划令人期待了许久才实现。然而,优秀的汉学家铎尔孟①(André d'Hormon)于 1939 年在北京建立了一处出版机构,负责出版以文化传播为目的的一种杂志,叫做《法国研究》。以此为核心,法国外交部于 1941 年末设立了法国汉学研究中心,但其活动并未因此而改变。

巴黎大学北京汉学研究中心创立后,一批法国汉学家被派往那里进修,其中就包括韩百诗、康德谟、于儒伯、李嘉乐和石泰安。该中心也聘请了一批中国学者(其中就有傅士华、金培原),还设立了藏书丰富的图书馆,最后是推出了许多中、法文出版物。我不可能于此详细列举,但至少将提及其中最豪华本的著作《汉代石刻集》(对开两卷本,1950 年和 1951 年版)。我也将提及一套《引得》的出版(已出版 15 卷,其中某些附有注释)。尽管其编纂工作有时略显马虎,但它们却作出了巨大贡献。我已经提到的汉学研究所的《引得》著作,原则上是在北京已着手出版的著作的继续。

中国政治制度的变迁给该中心的运行造成了很大困难,致使它于

---

① 铎尔孟(1881—1965 年)于 1906—1954 年间居住在北京,能讲一口流利的汉语,并熟知各种体裁的中国文学。戴密微:《法国汉学研究史》,第 94 页。

1953 年 11 月遭摒弃。中国当局稍后于 1959 年允准将该图书馆的部分藏书运往法国。它们被归于汉学研究所。但最珍贵的著作都或被没收,或遭查封,均留在北京。

中国近代史专家们也拥有他们自己的一个远东资料中心,该机构由纪亚马先生于 1959 年在高等研究实验学院第六系的范围内创建。该中心拥有一个重要的专业图书馆。由于它自 1968 年以来出版《欧洲中国研究联络通讯》而为所有汉学家们所熟悉,无论他们的专业是什么都一样。该中心由其缔造者领导,但在很大程度上应归功于其前任副主任——已故的佩利西埃(Roger Pélissier,1924—1972 年),他既是现代和当代史专家(1963 年出版《中国进入舞台》),又是高职称的图书馆馆员(曾任东方语言文化学院汉文特藏部的保管员;曾撰写专著《20 世纪上半叶中国图书馆》,1972 年)。

至于语言学家们,他们则更乐意出入由李嘉乐先生于 1960 年在高等研究实验学院第六系的范畴内创立的汉语语言中心,新近更名为"东亚语言学研究中心"。该中心的图书馆藏书并不算多,但它们都是专业书籍。该中心的主要目的在于编制一部汉法词典。

其他机构在各自的图书馆中,也拥有其丰富程度不同的中文书架,诸如吉美博物馆(专长于美术史和考古学)、东方语言文化学院(收藏所有内容的书籍,正在重新布置期间),鲁瓦约蒙基金会(铎尔孟先生的中文藏学遗赠该基金会,以中国文学为专长)、法兰西远东学院(佛教)以及巴黎第七大学东亚教学及科研组(正在迅速发展中)等。

若不专门提及亚细亚学会本身的图书馆,那么在纪念该学会 150 周年的本卷中,我就无法结束有关汉学图书馆的这一节。1914 年的第一次世界大战之前,该学会图书馆就已收藏大量的西文汉学著作了,但它只有极少的中文书籍,且质量低劣。这两批合在一起共达 8000 册书,形成了一家实力雄厚的工作图书馆。令人遗憾的是,该图书馆不购置任何图书。它确实是通过交换或接受赠送的各种出版物来获取图书,这不足以使该图书馆维持开放。但它已经对学术研究作出过并在长时期内将继续作出无法评估的贡献。

(三)博物馆

在我所说的范围内,法国的第一家博物馆是吉美博物馆,它是由一名

工业家爱弥尔·吉美(Emile Guimet)①于 1878 年创建的,先在里昂,1885 年迁至巴黎。当时的吉美博物馆是一个具有私营地位的机构,但它实际上已经得到了国家的大力扶植。这种形势到 1929 年才改变,获得了官方承认,并于这一年成为国家博物馆。1945 年后,它进入了一个全新的阶段:借巴黎重新安置于战时疏散的珍宝之际,当时所有收藏于卢浮宫的亚洲艺术品,尤其是青铜器、古玉器以及葛朗迪迪埃(Grandidier)的中国瓷器搜集品,皆归属吉美博物馆,并取名为"国家博物馆亚洲艺术品部"。从代为保管品[如卡尔蒙—列维(Calmann-Lévy)的一流收藏品]中获得的物品,诸如铁士兰博士的玉器收藏品,后来又大大充实了远东部,现任保管员是毕梅雪夫人。

早在 1912 年,吉美博物馆便从卢浮宫的代为保管品中,接收伯希和特藏中的部分考古学文献。1945 年,便是我们上文提到的卢浮宫与吉美博物馆收藏品的合并,使吉美博物馆获得了伯希和特藏中的剩余物。从此之后,伯希和所携归的全部特藏均入藏于吉美博物馆了。吉美博物馆藏品编目的出版成了一项长期的事业,被纳入了由韩百诗主持编纂的一套《伯希和探险团考古文献》中,它由金石和美文学科学院赞助出版。对该特藏中中国部分的研究被委托给了旺迪埃—尼古拉夫人。她现已完成了对该特藏中的图像文献的描述和考证性目录,特别是包括著名的敦煌绢画。

爱弥尔·吉美更为感兴趣的是宗教学而不是考古学。他曾游历过远东,并携归了大量的宗教图像物品,这些物品虽有趣味,却无艺术价值。这就是为什么它们长期被弃置一旁,乃至几乎遭人遗忘。自上次世界大战结束以来,宗教研究的发展,终于使之重见天日。它们被收藏于博物馆的一个附设机构中,并由贝尔纳(H.Bernard)夫人任保管员。它们形成了这个逐渐增多的特藏之核心,构成了根据博物馆的首要宗旨而于后来成立的一个当代宗教博物馆的收藏品。

在同一设施中,还设置了一个宗教史料中心。由高等研究实验学院第五系于 1952 年创建。石泰安先生创建的该系远东部,目前由施博尔先生领导。远东部的目标之一是组建和开发一个图片部,它现拥有图片的数量已逾万件。其合作者都参与了对属于该博物馆展品的编目和开发利用工作。

---

① 考狄:《爱弥尔·吉美》,载《通报》18 卷,1917 年,第 380—381 页。

属于巴黎市的塞尔努斯基博物馆创建于1896年,它原则上专一地致力于收藏中国和日本的艺术品。其藏品不及吉美博物馆的价值大,而且也没有图书馆。它的主要活动是举办临时性的展览,当然也是令人注目的展览。其保管员在很长一段时间内是阿尔德安·德·蒂札克(Ardenne de Tizac),其后是格鲁塞(他同时也是吉美博物馆的保管员)。1952年至今的保管员是叶利世夫夫人(Danielle Elisseeff)。

我最后将提及在一个全然不同领域中新创设的东亚现代传统博物馆。那里现在收藏有一整套木偶、乐器以及其他有关戏剧的文献资料。它们主要来源于香港的一位艺术事业资助家高温(Kwok On)先生的捐赠。该博物馆在班巴诺先生推动下,于巴黎第七大学的范围内运行。

(四)集体合作项目

50多年前,一种类似本专栏内容的存在本身就似乎是难以想象的。尽管与我们的研究难以兼容并蓄,但是集体项目却成了流行的时髦。这可能是沿用了物理学和自然科学所作出的表率行为。我不能否认,在某些情况下,集体项目是颇有裨益的。如上文提到的《敦煌汉文写本目录》那样的许多著作,在某种程度上都是集体力量的成果。当然其他形式的合作不仅已经被设计出来了,而且已付诸实施了。

《汉学书目杂志》(RBS)是此类项目中最为成功的一例。该杂志由高等研究实验学院第六系承办,于1958年创刊。其中的著作提要都很短小精悍。它的目的主要不在于评论或判断那些已经发表的著作,而更应该说是其目的在于尽可能地让人们清楚地了解这些著作的内容。书评介绍是由从世界范围内聘请的合作者以英、法文撰写,在原则上是面向各类研究专家的。该杂志首任主编,也就是我们应将该机构的创建归功劳于他的人,是剑桥大学的皮特·冯·德·龙(Piet Van der Loon)先生。他承担了1—3卷的出版(1955—1957年),第4卷是由侯思孟负责出版的(1958年)。从此后的一卷起,由侯思孟在贾永吉的帮助下刊行。后来贾永吉便独自一人担负起这份杂志的沉重责任。有关1963年著作的第9卷书目,即最新一卷,直到1971年才公开发行。我们可以看到,越来越严重的拖期,过分损害了一份本来就不太受人重视的杂志的价值,此外,在财政和物质方面也确实有困难。以后各卷将尽力弥补其滞后性。无论如何,《汉学

书目杂志》已完全成为一种绝对必不可缺少的工具书。

另一个集体项目,就是白乐日的遗产"宋史研究计划"。此人似乎是早在 1947 年就已经产生出了这样一种主意。然而,只是到 1954 年在达拉姆召开第七届青年汉学家国际大会上,他才最终推出了其建议,希望通过组织一个国际小组来编纂一套宋史研究丛书。他随即就着手招聘几乎是世界各地、直至日本的志愿者参加。然而,不幸的是,他未能看到其大功告成的著作。1957 年,正当他在东京的一次大会上宣读他为这项课题所作准备工作的报告时,受到了一次心肌梗死的打击。在他 1963 年去世后,某些文献就已刊行,但与最初计划相去甚远。1964 年,吴德明先生首次尝试重新启动这项事业,不果而终。仅仅到 1966 年,人们才找到了最终的解决方法,即福赫伯(Hebert Franke)先生在慕尼黑负责编订传记部分,吴德明先生在巴黎重新着手编著其书目部分。国家科学研究中心自 1967 年起提供的拨款加速了在法国的工作进程。这部著作预计 1974 年完成,即以《宋代书目手册》为题出版;传记部分的进展似乎很缓慢。

我应该补充说明,最初是根据较广泛的涉及面而设想出的这项计划,在西方和日本,却导致出现了相当数量的出版物,它们形成了同样多的很有价值的参考书目。我于此不可能全部罗列它们。但我有义务单独提到一套杂文集,由鄂法兰(Françoise Aubin)夫人主编的《宋史研究丛书,白乐日纪念文集》,1970 年和 1971 年出版了两卷,其余各卷正在印制或编写中。

根据中文和日文史料编纂的佛教百科事典《法宝义林》,同样也是一项拖延时间很久的事业。它是由烈维和高楠顺次郎于 1926 年在东京日佛(法)会馆的范围内奠定基础的。合作者们在数年内汇集了所需要的全部资料。戴密微先生 1929 年、1930 年、1937 年编订了前 3 卷,同时还于 1932 年编写了《大正新修大藏经目录》一册。经过长时间中断后,这套著作从 1962 年起在新的基础上复刊。戴密微任主任,原法兰西学院成员、现任洛桑大学教授的雅克·梅(Jacques May)先生任主编,法兰西远东学院成员戴路德(Hubert Durt)先生和索安士(Anna Seidel)小姐做助手。当时为止而集中了最优秀的专家和所需要的资料,此外还有日本和欧洲的其他合作者,诸如东京大学的荒神礼敏教授和那不勒斯大学的福安敦(Antoine Forte)先生等。法国金石和美文学科学院、法兰西远东学院、日本文部省、日佛会馆均以各种方式给予帮助,使该著作的出版得以重新启动。第 4 卷

于1967年问世,第5卷已交付印。其未来的命运似乎有保证了。

此外,在巴黎同样还有相当数量的研究组在运行。他们的目的当然并没有比上文提到重大项目那样雄心勃勃,但这些小组标志着一种改变工作方法的尝试。它们在不同程度上都是昙花一现的,而且也是以某种方式秘密运作的。我作为例证而仅仅提到那些最活跃者,它们在研究方法上都受到了外国、尤其是受日本某些讲座的启发。"中国文学理论研究"小组,其发起人是吴德明先生、桀溺先生和侯思孟先生,小组的活动范围在巴黎第8大学,而机构却设在汉学研究所。其组员们共同撰写了《诗品》的一种考证版本和一种索引,现已付梓。其他出版物也业已确定。

尽管上文罗列的概述已经相当冗长了,但它们已是被压缩到只剩下要点了。许多有价值的著作可能被遗忘或被忽视了,恳求大家予以原谅。然而,即使如此,这也足以揭示法国汉学研究在50年中的巨大变化及其多样化的程度了。

在此问题上,我们应感谢由法国国立科学研究中心提供的大力支持,它不仅为研究人员提供了各种生活费用,而且还提供了出版资助,倘若没有这些资助,本报告中所提到的大部分出版物将至今都不可能面世。它应得到我们深切的谢意。

然而,我们所观察到的发展并不是一种孤立现象。在全世界几乎所有的地方,我们都观察到了一种类似的发展,只不过是它们的发展更要快得多。法国在这种巨大努力中的相对地位与它在50多年前的地位相比,已经小得多了。

此外,我们的研究之全面发展,始终伴随着无限方便而频繁的国际交往。大会、考察、培训、交流将与日俱增。总而言之,当研究比较问题时、在不同国家的那些研究类似问题的汉学家之间,思想上的共同性要比同一国家的不同专业的汉学家之间多得多。当然,这既不新鲜,也并非是汉学界独有的现象。无论如何,对于汉学界来说,现在正面临着由于自身发展而遭受分裂的威胁,我觉得专家之间卓有成效的国际合作,是一种最佳跳板。

(译自法国巴黎出版的《亚细亚学报》,1973年,亚细亚学会成立150周年纪念专刊号)

法国的学术汉学与实用汉学之争

在法国国立东方语言学院的早期历史上，曾经爆发过一场有关实用汉学与学术汉学的激烈争论。争论的焦点是法国的大学里教授汉语和汉学，究竟是为了培养从事汉学研究的高层次专家人才，即汉学家；还是培养为与中国的政治、经济和文化交往服务中的实用人才，其中包括外交人员、翻译和精通中国事务的商人。这场争论持续了近一个世纪，于20世纪上半叶，当戴密微执掌该学院的汉语讲座时，才将学术汉学与实用汉学有机地紧密结合起来了，从而奠定了法国汉学发展的新方向。这场争论，对于法国汉学史的发展影响深远。追溯这段历史，对于了解法国，乃至整个欧洲汉学发展史，都具重大意义。由于资料的匮缺，国内学者对于这段历史始终不甚了解。笔者在阅读由法国汉学家白吉尔和安必诺等人著《东方语言学院一个世纪的汉语教学，1840—1945年》①时，根据他们的研究成果和公布的资料，试对这一问题略作梳理，以飨国内学术界。

一、法国东方现代语言学院的创建与汉语讲座的开设

当法国东方现代语言学院正式创建时（1840年），汉语并未被列入其教学大纲。公元1795年3月30日的国民公会议（1792—1795年法国大革命期间召开的议会）的法令，决定创立国立东方现代语言学院，其中规定，该学院将由以下专业人员组成：

① Marie-Claire Bergère et Angel Pino: Un Siècle d'enseignement du chinois à L'Ecole des Langues Orientales, 1840-1945, L'Asiathèque, Paris, 199

一名阿拉伯语的文学语言和通俗语言教授。

一名土耳其语和克里米亚鞑靼语教授。

一名波斯语和马来语教授。

当时的法国正处于资产阶级大革命的高潮中，它尚无法预见到汉语语言将来可能为其国家提供的有益服务。中国当时尚对西方实施闭关锁国的政策。直到中外不平等条约，诸如《南京条约》(1842 年)《天津条约》(1858 年)和《北京条约》(1862 年)签订后，中国才被迫部分地开放门户。但在法国，由于老德经(Joseph De Guignes，1759—1845 年)和马伯乐的父亲——埃及学家加斯东·马伯乐(Gaston Maspéro)等人，曾鼓吹中国民族外来论，认为汉文字与埃及形象文字同源，因而使法国人失去了对汉语汉文的研究兴趣，而且他们还企图以与西方语言更为接近的满语来取代汉语。拉卡纳尔(Joseph Lakanal，1762—1845 年，法国东方语言学院、中央学院和巴黎师范大学的创办者)于 1795 年向法国国民议会作的报告中指出："公共利益和商务用途，是导致我们需要教授东方语言的唯一原因。我们在波斯语、土耳其语、阿拉伯语和马来语之外……也可以增补鞑靼满语"①。

在 19 世纪时，随着法国亚细亚学会的创建、法兰西学院和法国东方语言学院教学的发展，法国的东方学具有系统性和规模性了，学术讲座始终在继续。东方学家的本身却经历了深刻的动荡。其运行越来越受它与政权的关联，特别是受法国与东方国家之间政治与军事关系发展的影响。在东方学家们仍执着于深入理解的东方文明及其对人类历史贡献的东方学，与对其国政权的实用性、工具性和辅助性的东方学之间，开始形成了一条深阔的鸿沟。

1795 年，法国创建东方语言学院的法令，明确地提出了学术对政权的隶属关系。该项法令确定了这个新机构的目标，那就是为法国的"政治和贸易"服务并培养翻译人才。汉语在当时尚未被纳入该学院教学的范畴中，这很可能是由于汉语尚不符合法国立法者们规定的"公共与贸易利益"的标准。在该学院创建半个世纪之后的 1843 年，它仍然是根据"适时性和政治预见性"的准则，汉语教学最终被纳入到该学院的教学计划中了。但该学院却转向了经典东方学研究。这与官方的本意是背道而驰的，因为

① 《有关现代东方语言学院组建及其历史的档案文献》，巴黎 1872 年版，第 33 页。

官方认为它的使命更应该是注重培养翻译人才而不是学者。在有关汉语教学的问题上,其决定性作用应归功于儒莲(Stanislas Julien,1797—1873年),他当时主持着法兰西学院的讲座,又想方设法地抢占新设立的东方语言学院汉语讲座的教席。该讲座此后相继于1843—1862年由儒莲的弟子之一长者巴赞(Bazin Aîné)占据,后又由儒莲本人以临时代理的名义主持。但儒莲由于患病而身体虚弱,又将该讲座的教学任务委托给了他的另一名弟子德理文(D'Hervey de Saint-Denys),此人于1869—1870年执教。儒莲最终于1870年放弃了该讲座的教席。他为自己及其直传弟子们而激烈争夺在东方语言学院的汉语施教权,这是由于他们这样作会更容易地控制整个汉学界,特别是该学术领域与权力界的链接,而权力界又是学术界的财政、影响和权威的源头。

对于19世纪的汉学家们来说,其专业前景是非常有限的。巴拉第(Venture de Paradis)声称,经过漫长时期的学习之后,一名东方学家可能会希望得到的职位,便是"法兰西学院的汉语讲座主持人、国家图书馆的一名翻译……或者是在远离其祖国的地方枯燥地度过一生,谋求勉强能够维生的底层职位"①。这就是说,东方学是一种职业,只有很少数的专家才可以觊觎成为专业汉学家。

学术汉学对于东方语言学院讲座的控制所产生的后果,便是使该讲座几近成为法兰西学院汉学讲座的依附了。当时法国政府确定的东方语言学院的目标,便是讲授日常口语和现代文化的初级知识,而东方语言学院从来也只能讲授一种经典研究的入门课程。那里的课程显得就如同是法兰西学院教学的预科班。那些学术汉学的代表人物中的任何人,都未曾亲自赴华旅行过,更都不会讲通俗汉语,白话文(儒莲更倾向将白话文视为不规范的语言或隐语)课程也无法依靠助教的辅助。他们一举排除了任何语音入门教育和任何发音练习的课程。这些教员却只致力于语法描述和分析,他们当然是根据一种欧洲中心论而坚持研究的。巴赞于其《中国官话语法》中所沿用的模式,完全是他那个时代所使用的拉丁语语法的模式。由于缺乏经验,该学院也未能尽可能多地利用称职的提供信息的人,这些教员们只好让其学生们根据中国历史上的"话本"著作来学习汉语,而它

① 由亨利·洛伦斯(Henri Laurens)引证:《远征埃及的文化起源,法国的伊斯兰东方学》,伊斯坦布尔—巴黎,伊斯出版社1987年版,第17页。

们又统统使用了古典风格的文言文表述方式。他们还将过去已由其他人(最多的是原入华传教士们)结集和翻译的文献,来补充自己的教材汇编。这样教学实践的方法,必然导致人们质疑其施教价值。原入华传教士童文献(Paul Perny,1818—1907 年)在一部报复性的抨击小册子《文学界的招摇撞骗》(1874 年)中,对儒莲的课程提出了质疑:"以他的方法,哪怕是为了掌握一丁点汉语,又该需要多少年啊!"他另外还断言,德理文"绝对不会讲汉语或书写 6 行汉字"①。

无论人们对于当时东方语言学院汉语教学和汉学研究的评价如何,它们最终未能实现法国政府所期待的成果,也就是说它未能培养出足够的合格翻译人才。从《南京条约》到《天津条约》和《北京条约》的签订,法国都积极地参与了打开中国门户的行动,并不断地扩大自己在中国通商口岸的势力范围。由此而首先是法国与中华帝国官方的谈判,其次是其政治和军事行动,都受到了缺乏翻译人才的束缚。中国人直到 1862 年,随着同文馆(语言学校)的创建,才作为"官话"课程的分支而引入了西方语言学。被派往中国的法国首批外交官和军官,在完成其日常任务时,除了向传教士们求援之外,别无其他良策。1862 年春天,徐家汇耶稣会传教区的长上梅德尔(Lemaître)神父曾陪同英—法联军去镇压太平军。"人们到处都可以看到他。他甚至成了远征军的灵魂"②。海军军官马罗尔(Jules-Aguuste de Marolles,1809—1869 年)于其《回忆录》中,把梅德尔神父描述成了"精通汉语、在华已居住 12 年"的要员。至于法国驻上海的署理总领事,他承认"在两年多的时间,领事馆还有其他翻译,管理工作都委托给了他们"③。这种角色混乱的行为,不会不引起耶稣会长上的不安。法国外交部也对此忧心忡忡。

法国东方现代语言学院的汉语讲座的运行,与法国政府 1869 年颁布法令对东方语言学院作全面改组是同时展开的。这次改组重新恢复了东方语言学院最初的志愿,它完全是法国公共教育部、外交部、海军部与新院长谢飞(Charles Schefer)共同努力协调的结果。谢飞本人就出自于使馆翻

---

① 安必诺:《儒莲与东方语言学院》,载《东方语言学院一个世纪的东方语言教学,1840—1945 年》,巴黎 1995 年版,第 95 页。

② 这是船队二副日益格(Giquel)的见证,由史式徽(Joseph de La Servière)引证:《江南传教史》,徐家汇 1941 年版,第 2 卷,第 54 页。

③ 见史式徽:《江南传教士》第 2 卷,第 63 页。

译队伍,他对于与东方现代语言学院的教学实践有联系的政治和经济的利害关系,始终有着清醒的意识。1871 年,围绕着任命一名主持东方语言学院汉语讲座的有头衔的教授之事,又爆发了一场具有决定性意义的争夺。因为这个不稳定的教席,自安东尼·巴赞之后,便由儒莲占据。在这场争夺中,互相交锋的论据,清楚地解释了在学术汉学与实用汉学的支持者之间,存在着一种更加深层次而又反复再现的对立①。

在"实用汉学"支持者看来,东方语言学院的主要职责是培养公共服务人员,即培养更加实用的翻译人才。为此,学院必须有一位"真正精通汉语的教授,具有长年在中国商务和社交中使用汉语的经历"。公使馆的参赞所扮演的,正是翻译的角色。此外,学院还要求他们"对一种文明拥有很高的熟悉程度……能够很好地了解它以便与之相处"。为文化而文化绝不能在该学院培养计划中占中心位置,"书宅中的汉学家们应该受到排斥"②。

"学术汉学家"们必须由许多著作来证实自己的权威。1864 年,儒莲希望排斥其竞争对手哥士耆,于是便致信于他:"希望这样说不会触怒您……您为了自我推荐……只需要呈上不具任何体裁风格的著作就够了。"③在东方语言学院汉语讲座教席,相继任职的翻译—教授们,肯定不是无知之辈。但他们都不属于学术精英,鲜有汉学著作问世,更谈不到权威著作了。儒莲曾自我吹嘘:欧洲和中国的所有汉学家们,都未曾用近代白话文,大量翻译和出版过像他那样的汉文著作的译注本。

二、实用汉学与学术汉学之争的历史时代背景

法国国立东方语言学院中有关学术汉学与实用汉学之争,正是在三位汉学教授与从中国返法的四位翻译—外交官教授之间展开的。

1839 年 12 月 11 日,法国东方语言学院召开教授大会,公共教育部咨询将汉语教学列入其课程计划的契机。教授们各自表达了他们的不同意见:"会上宣读了公共教育部部长先生的一封信,就是否应该允许在东方现

① 见上引安必诺:《儒莲与东方语言学院》,载《东方语言学院一个世纪的东方语言教学,1840—1845 年》,巴黎 1995 版,第 53 页。

② 由上引安必诺有关儒莲生平的文章,第 53 页引证。

③ 同上引文,第 90 页。

代语言皇家专科学院中,设立一种近代汉语免费课的问题,向学院提出咨询。这是为了支持长者巴赞先生,他认为不能质疑这种授课的有益性。当代汉语课已被该教授取消了,他每周只上两堂古汉语课。一位教授提醒大家注意,法兰西学院的汉语课程始终都同时包括近代文体和古典文体。一个讲座已经能长期满足和现在依然能够满足法国对这种教学的需求。至于现代汉语的研究,它并不以任何方式要求设立专门讲座。"

因此,教授们的拒绝完全以在法兰西学院已经存在一种汉语教学为根据,而且它同时覆盖了"古文"和"官话"。因而在东方语言学院创建一个现代汉语讲座,就变成了一种无益的奢华。

埃内斯特·勒南(Ernest Renan,1823—1892 年)以权威性口吻写道:

"难道汉语以及其不严谨和不完整的结构,最终造成了作为中华民族之特征的思想与心灵的枯竭吗?汉语只满足于生活的需要、手工艺技术、低层次的浅薄文学。它往往是表达不太精细,从而排除了我们对这些词汇理解意义上的任何哲学、任何科学和任何宗教内涵。上帝在那里没有名望。形而上学的事务在那里也仅仅能以迂回词汇来表达,而我们又不懂这些词汇在中国人的思想中所表达的确切意义"①。

埃米尔·布尔努夫(Emile Burnouf)甚至在 30 年之后还坚持认为:

"中国拥有实用主义的伦理学家和哲学家,却没有任何玄学家;那里有许多经验性的产业和职业,却丝毫没有科学。我国的远征军曾在数年前试图于北京寻找一名中国数学家,但那里却没有任何这样的人,尽管该城充斥着会打算盘的人"②。

吉诺(Guinaud)坚持严格语言学家的观点。他曾任里昂学院的希伯来文教授,并于 1873 年鼓动前入华传教士童文献(Paul Perny,1818—1909 年)揭露,一个真正亲希伯来人的集团,应该对遏制汉语教学发展的顽固成见负责。

"汉字的贫乏结构使其语言具有了一种彻底的简陋……这种幼儿的语言,却成了为成人的成熟思想服务的语言那尚未确定的雏形……通过汉字字意的迷宫,而揭示中国人的思想、洞察力、手腕、诡计,是必不可缺的"③。

---

① 《语言的起源》,巴黎 1858 年版,第 195—196 页。

② 《宗教科学》,巴黎 1885 年版,第 315 页。

③ 《汉语口语和书面语言语法》,巴黎 1873 年版,第 12 页。

这样的论据,在涉及有关在东方语言学院接受汉语教学的问题上,肯定会起作用。

公共教育部长却对教授们的迟疑不决置之不理,他于1841年3月14日,准许巴赞开设现代汉语课程。但在东方语言学院图书馆收藏的一件稿本文献中,却把1840年8月20日作为巴赞开课的时间。这是由于1840年8月在亚细亚学会为这项决议的联署人中,巴赞被说成是"东方语言学院的汉语教授"。

《南京条约》签订(1842年)后,中国被迫对外开放,从而向法国开设汉语教学课程的捍卫者们提供了论据。法国公共教育部长在有关设立"近代汉语与柏柏尔语两个语言讲座的通知"中,登录有1843年3月2日的时间。其中指出:

"如果只考虑到汉字的产业与商业价值,那么其教学的意义就不大了。这种在亚洲近一半地区所操的语言,每天都由有关的出版物而得以丰富。大家由此便可以得出,有关农业经济、艺术和机械手段有关的概念。"

1843年10月22日,法国公共教育部长维尔曼(Villemain,1790—1870年),起草了一份"呈奏国王的奏折"。文中提到,"在1844年的预算中,已经为在东方现代语言学院设立通俗汉语讲座,划拨了5000法郎。对于在亚洲近一半地区所操的这种语言的教学,似乎可以提供一种无可争议的公益效益。由国会通过并由国王陛下同意设立的这个新讲座,具有一种公益性和政治前瞻性的特点"①。

1843年10月22日,法国国王路易—菲利普,命令在东方语言学院创建汉语通俗语言讲座,并任命安东尼·巴赞主持该讲座。这道王诰在1843年11月12日召开的教授大会上,当着巴赞的面宣读②;同时宣读的还有1843年10月26日,由公共教育部长致东方语言学院院长的信件,信中附有1843年10月22日的国王诏书,以及任命巴赞主持现代汉语讲座的王诰。

东方语言学院曾根据1869年11月8日的一道诏令,而经历过一次改组。它反映了一种"使之返归初衷"的心愿。这就是说,要使东方语言学院返归由法兰西共和历三年(1795年)芽月(相当于公元3月21、22日—4

① 《东方现代语言专科学校历史简介》,巴黎1883年版,第34页。

② 同上引书,第39页。

月 18、19 日)10 日,国民公会为该学院确定的使命:培养国家的各种公职机构和外交外贸职业部门所需要的翻译人才。

该学院在整个革命时代和帝国时代,都始终忠于这个目标。从王朝复辟到第二帝国,它从未特别严重地放弃其使命。这种偏离既定方向,既出自迫不得已的原因(职业出路的稀缺),又是出于其第二任院长的人格魅力和势力的飙升。此人就是希尔维斯特·德·萨西(Silvestre de Sacy,1758—1838 年),他从 1824 年直至逝世始终任此职务。

德·萨西逝世之后不久,法国公共教育部部长所采取的改组措施,严重背离了教授们的初衷:使该学院制度化,就如同一个"学术性的"学院一样,其唯一的目的就是授予学位,主要是学士学位。它实际上只能如同学术审察委员会一样运行。

1838 年 5 月 22 日的敕令,要求该"学院回归大学的学术机制,这可以使七月王朝感到非常满意。东方语言学院将由一名由国王任命的校长主持。其学生至少会获得文学业士学位,可以接受三种等级(业士、学士和博士学位)的文凭。获得博士学位者可以被授予'东方语言博士'的头衔……它丝毫不包括决定研究方向和学生未来的任何寓意,学生们除了继承其先生之外的其他前途,便是以抄写图书馆藏稿本节录而瓜分一笔 5000 多法郎的款项"。其结果是在 30 多年间,虽然教授们继续以其优秀著作而出人头地,却只培养很少的学生。

此时需要为该学院的教学作彻底的重新定向。其目的是为了教会学生们能够读、写、讲和听所学习到的语言,并向他们讲授这些语言使用国的政治与商业地理知识。

东方语言学院设立了"本土助教"体制。同时既开设纯东方语言课,又开设东方历史、地理和法制课程,而且还是随着需要而逐渐增减开设。

设立年度助学金,每年在 1000—1500 法郎之间,以鼓励那些在该年间学习刻苦的学生。

引入注册和考试制度。经过三年学习和结业考试之后,学生们可以获得学校的毕业文凭。毕业生的名字都要分别报送外交部、陆军部、海军部和外贸部。

首先是由于政府预算经费的不足,以及学院临时转入文学、科学和艺术部的管辖范围,其次是由于战争以及伴生而来的灾难,所以东方语言学院直至 1871—1872 年的学年中,才得以按照其新章程运行。

三、三大教授首开学术汉学之先河

(一)长者巴赞的教学首创与基本定向

长者巴赞或大巴赞(Bazin Ainé)的全名为安东尼—彼埃—路易—巴赞(Antoine-Pierre-Louis-Bazin,1799 年 3 月 26 日—1862 年 12 月 30 日)。后人为了把他与其弟安东尼—彼埃—埃尔奈斯特—巴赞或"小巴赞"(Antoine-Pierre-Ernest-Bazin,1807—1878 年)相区别,才称之为"长者巴赞"或"大巴赞"。他诞生于圣布里斯(Saint-Brice,法国塞讷—瓦兹省)的一个医生家庭。他最早学习法律,后来又先后投在汉学家儒莲和雷慕沙(Jean-Pierre Abel Rémusat,1788—1832 年)门下学习汉语和汉学。长者巴赞直到 40 岁时,才转变成职业汉学家。直到 1839 年 7 月,他在法国亚细亚学会的联署人文件中,还具明其职业为"律师"。

长者巴赞进入法国东方语言学院时,是以所谓的"汉语白话文"或"通俗汉语"教授的身份,出面主持该学院汉语讲座。但有一件事却使他感到了很尴尬:"因为他被任命之后,立即就经历了一场可怕的考验。一艘战船将中国海盗押解至罗什福尔。这些人被起诉杀死了一艘法国船的船组人员。巴赞被军事法庭传召去充任翻译。他发现这些海盗们不仅仅完全是文盲,而且还操中国南方沿海地区的某种刺耳的方言。他动用了其全部知识和智慧,依然不能使所有人感到满意,甚至也不能使他自己感到满意。"①所以,巴赞的汉语知识,尤其是其汉语口语并不过关。

巴赞于 1845 年编写了一部《论通俗汉语基本原理》的教科书,全文连载于《亚细亚学报》的数期中。10 多年之后,到了 1856 年,巴赞以《官话语法》或《汉语口语基本规则》的书名再版,它是对 1845 年著作的第 4 节中所阐述理论的发挥。儒勒·莫赫尔(Jules Mohl,1800—1876 年)曾用下面一段话对此作了粗线条总结:

① 《亚细亚学会 1862—1863 年间的报告,1863 年 6 月 31 日》,载《亚细亚学报》,1839 年,第 14 页。

> 巴赞于此时正在印制他的一部《官话语法》，官话也就是在整个中华帝国领土上，由所有具有文化教养的人使用的一种方言。他以新的证据重复论证了自己在10年前所捍卫的论点。古典汉语从未成为口语，只是人们用古典风格书写的语言。他只表述某些语义必不可缺的字，完全不知道其发音。我们可以说，书面语言是口语的精化。口语又酷似官话，也就是说酷似今天人们所操的语言①。

与巴赞同为儒莲弟子的泰奥多尔·帕维（Thédore Pavie，1811—1896年），在《亚细亚学报》中撰文介绍了《官话语法》。他发表了一篇溢美之词不绝的书评，不放过任何机会去吹捧他们共同的老师："《官话语法》的作者，以一个朴实的标题，向我们提供了一本充满了耳目一新观点的教科书。他颇具判断力地将此书作为其长期持之以恒研究成果的看法，与儒莲教授那学术价值高深的授课笔记结合在一起了，并得以大量继承了先前那些仔细而又勤勉的著作。"②

巴赞的这部有关汉语语法的著作，在今天也只具有历史意义了。但它当时确实为向西方介绍现代汉语作出了贡献。长者巴赞终生不肯踏上中国国土，去当地实践汉语，特别是通俗汉语或口语。他教学时主要是使用中国经典著作，其目的始终是培养学术汉学专家。

在19世纪之前，东方语言的语法大都是由西方学者着手研究编写的。因为编写一部语法书，完全是为学习一种语言。所以当时某位西方学者的某种东方语言的语法知识，比本国人还要系统。

从东方语言学院的教学课程的广告来看，巴赞的课程在1848—1849学年度被称为"现代汉语课程"之前，曾被宣布为"通俗汉语课程"，它是在卫三畏（Wells Willams）或罗卜丹（Robert Thom）等人的中国古典名著选译注本的基础上编写的。巴赞当然也从其个人的著作中汲取资料，如他1845年的论文集或其1856年的语法书等。其汉语课程的实用部分，似乎是以文献研究为基础的。法国学者已经编制出了其中的8种文献的目录：《好逑传》《水浒传》《玉娇梨》《花笺》《红楼梦》《灰阑记》《真腊风土记》

---

① 《亚细亚学报》，1856年，第81页。

② 同上。

《圣谕广训》。我们由此便可以看清楚,他培养学生的方法、教材目标了。

巴赞还撰写了许多与中国文明有关领域的著作。他特别是与纪尧姆·鲍狄埃(Guillaume Pauthier,1801—1873 年)合作,为大众读者编写了一部《近代中国》,或者是《根据中文文献而对辽阔的中华帝国的历史、地理和文学的描述,1837—1853 年》的书。巴赞还发表过有关中国的学校组织(1854 年)、行政和市政制度(1854 年)、北京医科学院(1856 年)、宗教修会(1856 年)或北京翰林院(1858 年)等内容的一大批专业论文。

巴赞特别喜欢致力于研究中国戏剧,编译了多出元曲的法文本。戴密微于 20 世纪 60 年代中期,还认为其译本"尚可使用"。所以,巴赞也插足于儒莲的研究领域了。因为儒莲很早就参与翻译《元人百种曲》中剧本的工作,它们是由入华耶稣会士马若瑟(Josenh de Prémare,1661—1736 年)神父于 1731 年自北京寄回巴黎的。儒莲本人也曾翻译过其中的某些曲子:如《灰阑记》(1832 年)和《赵氏孤儿》。巴赞也从同一部《元人百种曲》中选择了几种元曲,并把它们编译为法文本。他首先编译了 4 种,收入《中国戏剧》一书中(1838 年);后来又编译了一种《琵琶记》(1841 年)。他又在《元王朝的一个世纪》(1850—1852 年出版)中,系统地研究了《元人百种曲》的汉文文献,分析了各种元曲,用法文发表了其中某几种元曲的节录译本,以作者的小传来补充其译著。其译本成了《亚细亚学报》中长篇书评的内容。

巴赞的主要著作,大都发表于《亚细亚学报》中,而该学报始终是成立于 1821 年的法国亚细亚学会的会刊。法国亚细亚学会在巴赞的一生中起了重要作用。他于 1842 年 5 月 30 日被选入学会理事会,于 1852 年 7 月 3 日出任学会的副秘书长以取代儒勒·莫赫尔,儒勒·莫赫尔于欧仁·布尔努夫逝世后继任学会会长。

巴赞发表《官话语法》后不久,在 1856 年左右,由于身患瘫痪症,使他无法最后完成自己已经准备很久的其他著作了。他发表最后一篇文章,应该是在 1858 年 1 月。他从此似乎就放弃了研究,但仍然在维持着教学活动。1862 年 12 月 12 日,也就是在他逝世之前半个月多一点的时间,他仍在为其学生授课。他于 1862 年 11 月 8 日还出席了东方语言学院教授大会的会议,最终于 1862 年 12 月 30 日逝世,这是继他为东方语言学院服务 20 多年之后了。他无权获得退休金,身后却留下了一个带有残疾的和缺乏生活来源的寡妻。

长者巴赞在东方语言学院开创了学术汉学之先河，也为其后几位教授的汉语教学与汉学研究，奠定了基础和指明了方向。

（二）儒莲进一步发展了学术汉学

法国汉学史专家们，普遍都将儒莲（Stanislas Julien，1797—1873 年）视为其时代最好的汉学家，同时又具有一种极其暴虐的性格，他甚至想对与中国有关的一切事务都拥有绝对权力的强蛮意志。戴密微曾向我们栩栩如生地总结过汉学界对他几乎趋于一致的看法："儒莲……无可争议地是19 世纪中叶欧洲的最佳汉学家。他具有一种令人憎恶的性格，就如同他具有无可挑剔的学识一样。他嫉妒、易怒、喜争吵，攫取了一切职务并排除了所有竞争者"①。

曾为儒莲立传的亨利·瓦伦（Henri Wallon，1812—1904 年）同样也未曾掩饰过儒莲的人格瑕疵：

> 那些感到需要学习汉语的人，都会从各地跑到儒莲在法兰西学院的讲座的课堂。儒莲自己在这种困难的研究中，占据着一种出类拔萃的地位……儒莲不仅仅以其学识而骄傲，而且还因对一切都独自占有而彰显狂妄。中国成了一个专属于他个人的国家。他在此问题上不能忍受任何竞争对手②。

前入华传教士童文献神父，曾以列昂·贝尔坦（Léon Bertin）的笔名，给我们留下了同样的抨击：

> 他非常乐于向学生们传授中国的文言文，而且仅简单地称白话文为"方言"。但他无法在汉学研究中深入一步。该大师希望独霸一切。如果其少有的某位学生希望发表一篇即使是微不足道的短文，那也必须夸大其词地说，应将一切都归功于他这位著名汉学家，是他指导并审阅了该作品，其建议使学生排除了困难。

---

① 戴密微：《法国汉学史》，载《亚洲学报》，1966 年，第 81 页。

② 《儒莲的生平与著作》，1975 年金石和美文学科学院年会报告。

总之，若无儒莲，人们都不敢触及发表如此困难文章的问题……

法国始终有理由指责儒莲在半个世纪期间执掌汉学的垄断权，却在他逝世时未曾为法国留下一位能在汉学讲座中取代他的学生。法国的汉语讲座是由雷慕沙正式创建的。按照儒莲的方法，不知道需要学习多少年，才能多少掌握一点汉语啊！儒莲被迫邀请他人，甚至是出钱雇用某些人前来听他的课。因为他害怕其课程被关闭或被取消。

另外一个人还强调了儒莲对其同事们实施的文化恐怖主义。在这方面，他于其一生中，先后陷入文字论战的次数，不失为雄辩说服力。儒莲"从不能容忍除克拉普洛特（Klaproth，1783—1835 年）以外的其他任何竞争人，他从不会对克拉普洛特的学识提出质疑"①。"在他的同门弟子之中，鲍狄埃从来都不想承认儒莲享有至高无上的地位，因而受到了儒莲的强烈抨击。本为雷慕沙学生的巴赞，在雷慕沙逝世后，认为应该谨慎地向这位于其身边成长起来的新大师致敬，于是便成为汉语白话文教授，这是作为其驯服态度的犒赏。法兰西学院的其他学生，莫赫尔（1800—1876 年）、布罗塞（Brosset）等人，也都放弃了学习汉语，因为他们都感到，无法以一种充分自由的方式，获得与儒莲平起平坐的地位。由于这种放弃，他们才获得了和平。儒莲甚至对于那些不肯殷勤地称他为汉学大师的外国学者，也不屑于给予这种平静。"

但德理文却为其师作过如下辩护：

> 数月以来，各种报刊中都发表了让那些关心我们民族荣誉的人，读起来很伤感的文章。这些文章旨在反对对一位著名汉学家的怀念，有人在他生前就毫不避讳地攻击过他。这些文章讨论起来都令人难堪，因为其批评不是通过直接渠道展开的。他们有时仅仅坚持不怀好意地笼统而论；有时又以尊重另一位死者为借口，将其最刻薄的性格纳入了某些悼念性文章的反对意见之中了。因为这些悼念文章本来是为了纪念一位受人尊敬的和令人好感的人，也就是使所有那些认识他而又对其逝世感到遗憾

① 《揭露文学界的招摇撞骗者》，凡尔赛 1874 年版，第 14—15 页。

的人①。

法国东方学家考狄(Henri Cordier,1849—1925年)也提出了自己对儒莲的看法:

> 儒莲……并未留下与对其著名的老师雷慕沙的纪念相联系的深情感激之记忆。他肯定是一位大学者,但他性格上的缺陷(我甚至敢于说,这是他身上的某种天生的嫉妒之心),可能对法国汉学造成的损害,就如同他投向中国研究的光芒勉强能够遮掩一般……儒莲曾在巴赞和毕瓯(Biot)逝世后,任法兰西学院的教授。但他经过40年的教学之后,只给我们留下了很少的几名及格学生,准备以其学识或以其人数,而面对曾在中国本地接受教育的新一代……儒莲的著作始终很重要,但这只是他个人的著作……尽管它们为其作者和我们的国家赢得了荣誉,但我们不能把儒莲奉为教授的表率,即那种有道义责任的、其学生堪任继承我们的传统或革新这种传统的接班人的教授。教授不应将其学生视为竞争者,而是应视为其继承人。在儒莲看来,常人永远不会达到大学者的高度"。总而言之,儒莲是一个缺乏"光彩的人物②。

1871年,由于东方语言学院汉学讲座的位置空缺许久了,所以公共教育部长儒勒·西蒙决定结束这种已经持续了7年的局面。当时有3个人竞选该教席。德理文于1871年11月4日参加角逐。两天之后的16日,东方语言学院的教授大会举行了一次投票,以确定继任人。教授大会的同事们显得更喜欢儒莲:"儒莲先生在第一轮中以5票对德理文的两票,德理文在第2轮中以5票对哥士耆的两票"而先后胜出。但当时的气氛对那位老汉学家及其学生都不利。童文献在同年12月20日的一封信中,针对一

① 《评论杂志》,1873年11月8日。

② 考狄:《汉学研究(1891—1894年)》,载《通报》,莱敦布里尔出版社,第6卷,1894年,第116—118页。

名“古汉语教授”讲了许多话。这位“古汉语教授”只能是儒莲[①]：

> 法国政府在法兰西学院设立了两个汉语讲座，分别为文言文和白话文讲座。如果讲授这种语言的教授们理解了其使命，那么这两种课程对于现时就具有很大意义。近12年来，白话文汉语讲座的主持人已逝世。那位古汉语（文言文）教授曾请求无偿地主持课程，直到任命一位新的主持人为止。为了实现政府在白话文汉语讲座中的初衷，他必须懂得和会讲汉语口语。

儒莲在一封写于1871年的11月20日—12月2日之间的信中指出[②]：“童文献先生对于现代汉语课程所提出的看法，证明了他对该问题已经作过非常仔细的调查。在那些不具资格的人眼中看来，汉学界是一个封闭的领域。但人们却无法掩饰，由竞争者公开发表的这些言辞，都提供了让人认真思考的内容。儒莲先生的公开意图，绝不是讲授现代汉语课，而是为了使美理登（Méritien）先生拥有该讲座。德理文作为犒赏，而在金石和美文学科学院占据了一个教席。东方语言学院的教授大会由科学院士和向往成为院士的人组成。他们一方面是同事间的关系，另一方面又是为适应未来的需要。它们对于所采取的决定，始终都具有某种分量。”

儒莲声称，自己“被以一种无耻的方法排斥了”。考狄曾认为，儒莲必须在行政方面作出巨大的努力，才能重新夺回学院的汉语讲座教席。儒莲在东方语言学院，在与任何学术都独立无关的领域，均扮演自己的角色。儒莲同时兼任法兰西学院和东方语言学院的汉学讲座主持人的职位，这是法国当时仅有的两个汉学研究和汉语教学讲座教席。他同时还兼任了国家图书馆负责保管中文书籍的副馆长、法兰西学院的院长。然而，这后一种职务又使他在东方语言学院只能扮演一种次要角色了。

总之，儒莲在当时确实掌握了较多的汉学知识，特别是古典汉文文献知识。由于他对白话文或“官话”不太精通，故而只能培养学术汉学人才，由于儒莲性格桀骜不驯和大权独揽，故而又成为法国汉学研究发展的制约

---

① 童文献致公共教育和宗教祭祀部长的信，1871年11月20日。见国家档案馆 F^{12} 13557号档案。

② 这是一份既无时间又无署名的公文，但带有东方语言学院的信笺台头。见国家档案馆 AN.F^{17} 13557号档案。

因素；由于儒莲同时兼任纯学术性的法兰西学院的汉学讲座，故而更强化了他在东方语言学院汉学讲座中的学术汉学色彩。

（三）资格受质疑的德理文使学术汉学的发展中断

德理文的原名为马利·若望·列昂·勒科克（Marie Jean Léon Le Coq）。他由于其父亲的世系，而成为赫维的伯爵（Baron d'Hervey）；他同时又通过收养他的舅父的世系，而被称为圣但尼斯侯爵（Marquis de Saint-Denys），其汉名最终变成了德理文侯爵（Marquis d'Hervey de Sevint-Denys，1822—1892 年）。他于 1822 年诞生于巴黎，于 1844 年注册于东方语言学院，聆听巴赞的汉语课；他同时又注册于法兰西学院，聆听儒莲的汉学课，并由此而跻身于法国汉学界。

德理文通过一部与中国没有任何关系的著作而在学术界崭露头角。他发展了“可控制的梦”的理论。这就是他的那部《梦与控制梦的手段》，于 1867 年在巴黎匿名或半匿名出版。这部著作在 19 世纪的精神分析学作品中，占有重要的一席之地。被称为开“解梦术”研究之先河的奥地利精神分析派心理学创始人、著名精神病学家的弗洛伊德（Sigmund Freud，1856—1939 年），曾于其“有关梦问题的科学文献”大纲中，多处征引了德理文的著作。但他却不承认自己曾经阅读过这部书，因为他未能成功地找到此书。弗洛伊德认为，德理文是“梦文化诠释的最坚定捍卫者”。弗洛伊德很可能是通过阿夫洛克·埃利斯（Havelock Ellis）而对德理文有所耳闻。所以，德理文也被法国乃至整个西方学术界称为“精神分析法”的“伟大先驱”。

对于德理文的汉学著作和成果，却鲜有熟悉者。人们只承认他“是一个极其可爱的人，不会于身后留下敌人”。戴密微称他最多也只是一个“无异彩的教授”“可爱的翻译家”。更为宽容一些的考狄，却称他为“翻译学者”，认为他缺乏汉语实践，属于在学术方面缺乏光彩的一代人。考狄甚至放言，此人仅仅以其两位先任（巴赞和儒莲）“所设盛宴的残羹为生”。马伯乐认为他既缺乏其师的“素质”，也没有“翻译家的才能”，更缺乏“批

判精神”①。

在1858年,德理文侯爵最终选择了汉学为其终生职业,其生父于该年6月4日逝世,其养父或其舅父于同年11月16日逝世,使他继承了一笔丰厚遗产,而使自己衣食无忧,这是从事汉学研究的先决条件。他于1850年便发表了一部有关中国的著作,次年又参与合作而完成了毕瓯(Edouard Biot,1803—1850年)有关《周礼》的译注本。同一时代,他申请加入法国亚细亚学会。

虽然德理文此前从未执掌过汉语讲座的教席,甚至于1872年出版的《东方现代语言学院历史公文》中,也未见登录其名字。从1869年起,侯爵才于东方语言学院初涉汉语教学。这是由于其师儒莲委托他代理自己讲授现代汉语课程的原因。病中的儒莲要求其最资深的弟子来继承他,公共教育部也接受了这项请求。由于侯爵深知自己的汉语和汉学知识难胜其任,故而于其讲座中延请一名中国助教,而且由他自己支付薪酬。这也开创了该讲座中设立“中国助教”的先例。

1867年,德理文荣膺皇家骑士荣誉勋章。他在万国博览会上,又充任中华帝国展厅的干事长。在中国政府拒绝参加的情况下,他却协助建造了一座中国花园:“博览会的计划是将展品集中在同一个封闭的大厅内,把所有的产业和所有的文明都融合在一个庞大的整体中。中华帝国应在这场世界竞争中有所代表。所以,从1865年5月起,主办方便向北京朝廷发出了邀请。其答复并非是人们所希望的那样,中国政府拒绝遵循其他东方民族的榜样,因为后者都非常热情地响应了法国的通报。当时确实需要有一个对中国语言和风俗如同对其本国的这一切一样熟悉的人,一位艺术家、一位学者和同样也是一个社交广泛的人物。德理文建议用自己的资金来组织一场中国展览。其提议被热情地接受了”②。

陈季同(1851—1907年)利用这一机会,而对在侯爵府上所设中国晚宴作了记述。

德理文作为人类学会会长而参加了这次世博会。人类学会是由列昂·德·罗斯尼(Léon de Rosny)创建的,德理文于1859年加入了人类学

---

① 弗洛伊德:《解梦》,1899年版。其法译本又由德尼斯·贝尔热(Denyse Berger)作增补和全面修订,巴黎大学出版社1967年版。

② 白吉尔与安必诺主编《东方语言学院的一个世纪的汉语教学,1840—1945年》,阿亚泰克出版社1995年版,第102页。

会，并于1864—1872年间任学会会长，于1873年又成为荣誉会长。德理文曾在亚细亚学会注册，并在1859年6月28日的年度全会上进入了该学会的理事会。

德理文虽未能一开始便在东方语言学院继承儒莲，但他相反却正式占据了其师在法兰西学院的职位，于1872—1873年间作为代理而取代了儒莲。在儒莲于1873年逝世后，他便开始"临时负责"儒莲过去承担的课程。最后，根据1874年6月1日的命令而被任命为"汉语、鞑靼—满语语言和文学讲座"的主持人。他是既由金石和美文学科学院，又由法兰西学院的教授大会提出的唯一候选人。

前入华传教士童文献认为德理文翻译的《离骚章句》译本，不是根据汉文本原文翻译的，而是剽袭了一种德文译本。他还更全面地揭露侯爵使用了某位"捉刀人"（指中国助教李少白）为他代笔。

德理文的教学共由两种课程组成，其内容持续近一年，其课程表被一成不变地延续使用。其施教的一大部分教材均取自《今古奇观》中的故事，这批故事中的一大批都被德理文编译成法文发表。1876年，德理文侯爵在金石和美文学科学院获得了儒莲奖，这是由于他节译了马端临的中文著作《文献通考》。

德理文侯爵的第一部汉学著作发表的时间是1850年，其主要内容是一部资料集，汲取自多种汉文史料：《中国农业和园艺研究》，巴黎1850年版。它实为取自《文献通考》某些章节的编译本。

德理文侯爵完成了毕瓯先生的一部未能杀青的著作，即《周礼》最后几章的译本。最终于1851年出版。

1859年，德理文推出了一部应时的著作，涉及英法联军于1858—1860年间远征中国的史实，即《面对欧洲的中国》，巴黎1859年版。1862年，他又出版了一部诗文选《唐诗，7—9世纪》。这些唐诗都是首次被译成法文的，并配有对中国诗歌艺术的研究论文，附有由德理文作的解析性注释，巴黎1862年出版。据儒莲认为，德理文于1869年左右筹划写作"一部中国史，将不会少于3卷"，但它从未问世。这里很可能是指《中华民族的政治、科学和文学史》，共分4卷，被列在为支持他申请科学院院士候选人的文案中。作者曾断言，"它已完全杀青"，但由于出版家阿米奥的困难，而始终存作未刊。

德理文于1870年又翻译了屈原的《离骚章句》。其前面附一篇由德理

文所作的初步研究导论,后面附有注释,1870 年版。该版本将由其中国助教李少白抄写的原文收入到了译本中。该书于 1868 年由阿米奥出版社出版,后又收入《东方丛书》并于 1872 年出版。该编译本在很长时期内是《离骚章句》的唯一的法文译本,而且成了第一种意大利文译本的基础。

在这后两部书之间,他还出版过一本于东方语言学院教学用的小册子《中华文集全本》,由德理文辑注,1 卷本。

1871 年,德理文于《亚细亚学报》中发表了据马端临的《文献通考》而论述日本古代史的两篇文章。他还向亚细亚学会作了一次报告《中国人所认知的东亚人类学》,后于 1874 年发表于《人类学学会学报》中。同一年,他又于《东方艺术学会论丛》中,发表了《马端临的人类学·骠国》的节录,骠国应指今之缅甸。马端临的《文献通考》首次由德理文翻自汉文,于 1871 年在巴黎出版。1872 年 5 月,德理文侯爵又向金石和美文学科学院提供了《论中国人所说的琉球群岛》,后于 1874 年在《亚细亚学报》中发表,经增补后又于 1875 年再次发表于同一杂志中。德理文是第一个发现中国人所说的琉球群岛,并不仅仅是指今天以其日文名称写作 Ryukyu 的地域,而且还更为广泛地包括台湾在内。

德理文于 1872 年 12 月 27 日和 1873 年 1 月 17 日,在法国科学院作了《论中国中部和南部的人类学》。正是由于此文,他首先由人类学学会向他颁发若玛尔(Jomard)奖,此文后又由该学会于 1873 年出版。在 1873 年于巴黎举行的第一届国际东方学代表大会上,他向大会中国组提交了有关《苗子的人类学》的论文,形成了《人类学学会东方分支论丛》第 2 卷,巴黎 1875 年版。

德理文于 1871—1873 年间完成的所有这些著作,其基本要点均取自马端临的《文献通考》。德理文于数年期间,殚精竭虑地将其中的部分章节译成法文,雷慕沙曾对此赞不绝口:

"我们可以说,这部精辟的著作独自就能胜过一座文库。当中国文库未提供其他类似著作时,它值得让人下功夫去学习汉文……当人们尚未注重于开发这座珍贵的宝藏时,我们只能感到遗憾。对于世人现今可能涉及的东亚所有问题,都会从中得到最令人满意的答案"①。

1876 年,德理文的主要作品终于面世了,这就是《中国藩部民族志》。

① 雷慕沙:《亚洲新论集》,巴黎 1829 年版,第 2 卷,第 467—469 页。

它是对13世纪修成的马端临《文献通考》的择译注释本，由德理文翻译并附有注释。德理文正是由于此书，才于1876年7月14日获得了金石和美文学科学院的儒莲奖。他于1876年又发表了《古代中国人以扶桑之名所称呼的国家名称考》，摘要发表于金石和美文学科学院的《会议纪要》中。但由德理文宣读的马端临的著作的译注本，并不像学术界要求的那样严格。事实上，在这部著名的类书中，中国人所熟知的藩部，都是以由汉学家们考证的名字出现的。

1883年，德理文又提供了马端临书的法译本续集。它同样也以连载的方式发表：《中国藩部民族的民族志》，1883年版。

德理文于其生命的末年，便致力于翻译引自《今古奇观》中的故事，并于1885年发表。它们共分3册相继问世：《中国的3个传奇故事》，收入《东方小十二开本小丛书》第45卷，巴黎1885年版；《珍珠衫》，1889年版；《6种传奇故事》，收入《民间文学》第30卷，巴黎1892年版。

德理文既是一个富家纨绔子弟，又是一个异地文化的爱好者。由于其汉学家的资格令人质疑，所以他在主持东方语言学院的汉学讲座时，虽然也鼎力继承和发挥其先师们的学术汉学的方向，也发表了不少成果，却难以取得跨越式进展。继他之后，学术汉学便让位于实用汉学了。由此而导致在法国汉学史上出现了一个特别奇特的由“外交官翻译官”汉学家主宰的时代，实用汉学在一段时间内取胜了。

四、四大翻译外交官大力推广实用汉学

法国国立东方现代语言学院的实用汉学的鼎力鼓吹和捍卫者，是自中国回归法国的四位翻译—外交官汉学家。

在1897—1930年间，先后占据国立东方现代语言学院汉语讲座教席的4位汉学教授是哥士耆（Michel Alexandre Kleczwski，1818—1886年）伯爵、冉默德（Maurice Jametel，1856—1889年）、德微里亚（Gabriel Devéria，1844—1899年）和微席叶（Arnold Vissière，1858—1930年）。他们均是以翻译官身份，在外交部完成一次出使中国的外交任务后，才进入该学院执掌汉学教学教席的。尽管他们从未发表过可以使他们进入该学院教授行列的传世汉学著作，也就是被列入他们的前任儒莲或儒莲的继任人戴密微那样的著名教授行列。因为这些教授们均以其卓越的汉语知识而备受其

时代的汉学家们的追捧，甚至连如考狄和沙畹（德微里亚的学生）那样的专家级教授也如此。实用汉学的鼓吹者们以其外交和在华生活的丰富经验，而出色地为该学校的教学服务。所以，他们都是将自己双重职业“成功结合”的典范。

然而，外交部翻译官的职业并不能正常地通向教授的职业。人们也只能很特殊地和含糊地解释这类重新确定就业方向的真实背景。考狄就曾于他起草的德微里亚的悼词中写道，国立东方语言学院更喜欢冉默德而不是比他年轻12岁的德微里亚①。这些教授们的职业经略、他们对社会名望的企求，与他们的学术著作一样重要。人们在专注于他们进入学院的背景、改变职业环境的同时，也希望更好地理解，为什么在经过某些考量之后，他们在19世纪会放弃翻译—外交官的职业，而成为东方语言学院的汉语教授。

伯希和在1930年谈到赴远东的翻译官时写道：按照“现在的条件去评价40年前的过去，将会令人奇怪地产生误解”。因为这些翻译官们的角色，并不仅仅是翻译公文电报，而且还要熟悉“一种与我们完全不同的和非常执着于其古老传统的文明，由此而成为部长们的真正参谋。我们为了与这种文明打交道，而又不会无益地伤害其自尊，就必须很好地理解它”②。微席叶在义和团战争之前离开了中国，实际上成了这批翻译官中的最后一位。因为从20世纪初叶开始，赴远东的欧洲翻译人员正趋向锐减。其原因是大部分外交官都能够掌握一两门东方语言了。

当时，哥士耆、冉默德、德微里亚和微席叶等人从未产生过离开翻译队伍，而向领事官和外交官队伍游离的念想。当时的翻译共分成了三个等级：翻译、副翻译和助理翻译。1880年开始其翻译生涯的微席叶，1878年才到达中国的冉默德，都不再有哥士耆于1847年和德微里亚于1860年到达中国时那样的前途和机会了。

但在1880年之前，翻译们还可以利用条例中的漏洞，设法摆脱他们的所属序列，以进入领事队伍。但这一切始终要通过违规手段。因为，他们都遇到了通过正常渠道而进入领事生涯的同事们的排斥。哥士耆对此曾有过痛苦的亲身体验。

---

① 考狄：《德微里亚》，载《通报》第1套，第10卷（1899年），第483页。

② 伯希和：《微席叶》（悼词），载《通报》第27卷，1930年，第1期，第407页。

这些翻译—外官交们进入国立东方语言学院之后，便全力以赴地推行实用汉学的方针。他们均以亲身经历，高调陈述培养外交、经济、文化工作人员以及翻译人才的重要性。当然，这些人从其文化修养方面来看，也不具备培养学术汉学人才的资历。他们与此前由三大教授主持的学术汉语和汉学讲座，形成了一次大绝裂，造就了法国汉学史上于1871—1930年间的一个罕见的“翻译官汉学”时代。

这些翻译—教授的到任，标志着东方语言学院在汉语教学方法、教材和培养目标上的一种彻底改变。他们摒弃了从语言学和理论上的思考来学习语言，要求利用记忆力，并通过反复背诵而学习语言结构。他们在亲手编写的教科书中，首先是坚持提供译文的标准性和规则性。他们特别是借助于一名中国助教的存在，以在汉语日常口语的运用中，培训其学生们。设立出自他们所教授语言的国家的助教制度，是东方语言学院最新奇和最有创意的特征之一。东方语言学院早期的三名中国助教是：李宏方、李少白和丁敦龄（1869—1870年）。

这三名助教是以正式的助教头衔，于1869—1870年间被列入到德理文教授的课程表中了。德理文本人也于那些偶然被带到巴黎的少数中国人中，招募其助理。1870年年末，在中国驻法领事馆开设之前，这些中国人似乎主要是冒险家、“为外国人服务的包衣、脱离其远洋船舶的厨师、有文化修养的商人”等①。所以，异国文明之间的早期交流，最多地是通过文化偷渡掮客而完成的。他们主要是由于其气质上的勇敢及其性格的开放，而不是由于其文化能力才胜任这些工作的②。

设法把一名真正的中国文人请到巴黎，确实不是一件容易的举措。1873年，在哥士耆的倡议下，并在德微里亚（当时任法国驻北京领事馆的一等秘书）的帮助下，才延聘了中国人刘秀章做助教。从而导致产生了一系列行政和财政上的困难。

当中国在巴黎开设领事馆时，东方语言学院则更喜欢直接与领事馆交涉，以设法借聘能承担助教任务的中国外交官。

这种解决办法，除了其财政优势之外，还提供了某些人员素质方面的保障。由中国领事馆出借给东方语言学院的助教，都是很有品位的文人，

① 考狄语，由安必诺引证：《三名土著助教》，第273页。

② 有关这一问题，请参阅白吉尔：《孙逸仙》，巴黎法雅尔出版社1994年版，第446—448页。

出自同文馆精英学校的人。他们在那里可以通过对西方语言和文明的研究,而补充自己的官话修养。但对于这些官吏们来说,教学只代表他们的一种次要职业。他们的活动始终要受对职业的关注和政治手腕的支配。东方语言学院却只能满足于承受其不利后果的影响:意外地突然停止助教课、迅速地轮换助教人员。

1899 年,发生了对一名这类助教—外交官的政治性暗杀事件。它清楚地证明了这些略显特殊的教员们的双重生活。他们在东方语言学院投入的力量始终是有限的,而在学院之外的活动又始终不透明。东方语言学院院长波耶尔于 1922 年写道,他们之中有相当数量的人不失以其"热情……严谨……教学才能"而表现出色。但他又补充说,那些教授们应该将自己所"取得的优秀成果的一大部分原因归功于这些助教"①。1930 年,在东方语言学院短期任教的伯希和曾指出:"助教并非生来是为学生们准备其课程的……而是为了使年轻人初步掌握语言的实用能力。"②这种实用汉学的胜利,不会不在东方语言学院内部本身激起抗争。如此一种汉语教学观念,确实不能适合某些青年知识分子们的期待。因为他们首先是希望增加其参考资料的数量,并开阔他们的思考领域。当安田朴(Etiemble)短期于东方语言学院执教之后,还激烈攻击"平庸的微席叶"迫使他学习那些"晦涩难懂的句子"③。

通过这些过渡阶段之后,实用汉学的教授们纷纷粉墨登场了。一批汉语翻译官,摇身一变,就成了大学汉语教授。一个汉语教学和汉学研究的新时代——翻译家汉学时代开始了。

(一)哥士耆揭开"翻译家汉学"时代的大幕

1871 年 12 月 10 日,哥士耆被任命为法国国立东方语言学院通俗汉语讲座的主持教授,从而揭开了法国"翻译家汉学"新时代的大幕。

哥士耆(Michel Alexandre Klecz owski,1818—1886 年)于 1818 年 2 月 27 日诞生于波兰的斯塔瓦尔维亚(Stavarvie,华沙省),于 1847 年 3 月 19

① 波耶尔的书信,引自洛朗·加利:《土著助教》第 289 页。
② 安田朴:《我为伯希和而感到骄傲》,第 168—169 页。
③ 安田朴:《我为伯希和而感到骄傲》,第 168—169 页。

日被任命为法国驻上海领事馆的翻译官，他于此前还曾受雇于法国外交部外贸司。这就意味着他已经获得了法学学士学位。因为法国国王1833年8月20日的王诰硬性规定，为了在对外贸司被录用，则必须拥有学士学位。

哥士耆受到了德姆索·德·吉夫雷（Desmousseaux de Givré，1794—1854年）伯爵的支持。此人过去也是一名外交官，后来成为厄尔—卢瓦（Eure-et-Loir）省的众议员。他向时任法国外交部长的基佐（Guizot）推荐了哥士耆。哥士耆于1847年年初正在寻求成为法国首个常驻中国公使团的成员，或者是继中法《黄埔条约》签订（1844年10月24日）之后，在中国设立的新领事馆的成员。在哥士耆被任命之前的16天时，吉夫雷于1847年3月3日致外交部长的一封信指出，哥士耆正随卡勒里（Cal'ery）①学习汉语，并且取得了长足的进步，数月之后就可以协助法国驻上海领事敏体呢（M.Montigny）工作了。这就是说，哥士耆学习汉语的时间并不长，当时尚远未达到可供使用的程度。哥士耆赴上海的原因，除了欣赏异国情调之外，他还受到了有可能进入领事队伍希望的吸引。1843年8月20日的一道王诰，确实曾允许中央政权外贸司的雇员们进入领事官职务序列。这样一种晋升，在驻外机构肯定更易获得。

哥士耆于1847年3月19日被法国外交部长基佐任命担任敏体呢伯爵的翻译官，因为敏体呢已于该年1月20日被任命为法国驻上海的领事。哥士耆于其以澳门和广州为基地的使团中度过了前4个月。1848年4月15日，他接到了法国驻华公使陆英（Forth-Rouen，1809—1886年）的命令，让他到上海去赴任。他在法国驻上海领事馆任翻译官长达6年之久。此人首先在敏体呢身边效力，然后从1853年6月15日起，又为法国署理上海领事伊担（爱棠，Beno t Edan）服务。当时，法国在上海的侨民人数很少。1850年，法国在沪侨民只有10人，其中5人是领事的家庭成员。敏体呢（1805—1868年）是19世纪中叶法国驻海外领事中的典型人物。1843年，埃尔伯夫和米鲁斯商会又选择他作为自己在拉萼尼赴华使团中的代表，因为该使团负责与中国签订贸易协议。

在敏体呢赴中国旅行时，哥士耆应该是始终陪同于其左右。他似乎与

① 卡勒里本是出生于图灵的意大利人，曾作为外方传教会的传教士赴澳门。但他放弃了传教事业，成了法国出使中国的拉萼尼（J.de Lagrené）使团的翻译，返回巴黎后在法外交部工作。

使团长具有同样的爱好兴趣,因为这些旅行取决于冒险。

噶罗男爵在1859年秋对华远征时,曾被指定主持对华外交谈判。因为英法联军于这一年远征中国,以强迫中国政府批准1858年签订的条约。当噶罗到达中国时,他便告知哥士耆,不希望此人陪同自己赴中国北方。但哥士耆坚持让噶罗带走他,并且以提前接受了一种降级为条件。

1860年的英法联军远征,导致了中国与西方列强新条约的签订,从而准许西方在北京设立外交使团。噶罗返回了法国,法国公使馆始终由布尔布隆主持。布尔布隆在北京建立了其新的公使馆。但据哥士耆认为,法国外交部似乎并不太重视对华关系的这些新进展。

哥士耆于1862年6月1日—1863年4月11日之间,任驻华临时代办。正当他行使这一职务时,却被从外交人员的队伍中排斥出去了,并且"被降级到翻译官序列"。

哥士耆于是便在1882年初退出了外交部,当时的官衔是编外全权公使。他此时已经在外交部供职35年。他最终于1863年离开中国,以返法以履新政府一等秘书—翻译官的职务,而且保持这一职务长达19年。他是怀着一种苦楚和失望的沉重心情而履新的。他当时已有64岁,所以他认为自己在外交部的生涯是一种失败。

政府秘书—翻译官的任务,确实酷似一种闲职。它最多也只不过是提供了一种陪同赴法国做正式访问的中国外交官的机会。哥士耆于1870年曾陪同过崇厚率领的中国代表团。崇厚赴法是为了于同年6月在天津的流血事件,而代表中国政府前往道歉的。正在波尔多的法国政府费尽了一切周折手段与正亡命于布列塔尼的哥士耆接触。哥士耆似乎完全没有了为自己的利益而利用这项任务。所有的荣誉都归予了德微里亚,因为他奉命押送中国政府答应给予受害家庭的赔款,并作为法国驻北京公使馆的翻译官和公职员,而参与了在1871年整年间在凡尔赛宫举行的谈判。

哥士耆返回巴黎之后,曾一度继续隶属于外交部,并且就职"政府首席中国语秘书—翻译官"的位置。他在那里成为夏尔·谢飞的同事,而谢飞曾任法国驻君士坦丁堡大使馆的首席翻译。后又于1857年2月4日被任命为"东方语言的一等秘书—翻译官"。由于谢飞于1867年出任法国东方语言学院的院长,所以他不会不知道哥士耆在汉语教学方面的想法,也不会无视此人有关创立翻译学院的计划。因为哥士耆曾多次就此而向其上司陈述过自己的主张。他于1854年就向外交部外贸司司长解释说:"该学

院的位置空缺了，这就启发我产生了创建我们非常需要的翻译学院的思想，我曾就此事项而呈报布尔布隆，我也转报了外交部的政治司。”哥士耆就这样继任了东方语言学院汉语讲座教授的位置。尽管他有丰富的汉语口语知识和与中国进行外交活动的经验，但他既不是研究型教授，甚至也没有多少教学经验，所以其教学也不会特别出彩。

（二）志大才疏的冉默德

哥士耆于1886年3月26日逝世。非常奇怪，该学院的汉语讲座教席并未立即宣布空缺，直到1888年11月7日才公之于世。该学院准备提供的本应该是一个助教岗位。冉默德诞生于1856年，原来就是该学院的学生。他被公共教育部1886年5月16日的一道命令任命担任此职，战胜了其竞争者德微里亚。尽管德微里亚年长他12岁，并且比学院院长谢飞更加令人可怕。德微里亚也具有与哥士耆相同的职业履历。他于中国履职20年（1860—1880年）。他自1882年2月20日起，他又出任法国政府的汉语秘书—翻译官。自1872年2月起，他又是东方语言学院的通讯学员；同年12月间，他又由于为该学院的服务而获得了科学勋章。最后，他有数部汉学著作为依托，如他于1873年写成并于1876年出版的一部游记《北京与华北》；此外还分别于1880和1886年发表的两部有关中国与安南关系的论著①。

本来，冉默德具有继承法国东方语言学院汉语讲座的一切有利条件。但他的履职事实上却并非一帆风顺。

冉默德（Maurice Jametel，1856—1889年）于1878年作为驻华公使馆翻译官而到达中国。他于此时，已经不再具有哥士耆于1847年和德微里亚于1862年到达中国时的那种前途和机会了。

1882年，曾在中国工作过的法国外交部的9位翻译官中的两位，被任命为副领事，而他们又未在真正的翻译官序列被取代。由此而出现了一种混乱的局面，法国驻华公使宝海（Albert Bourée，1836—1914年）向外交部的人事司主任提出：

① 冉默德：《16—19世纪中国与安南—越南的关系史》上下，载《亚细亚学报》，1880和1886年号。

“为了使工作能够继续展开,同时又将这些副领事们保持在翻译官的序列内,则必须将这些翻译官的数量从9名增加到11名;如果你们愿意的话,也可以仍然保留为9名,但还要另外指定两名翻译官①。”

这就是说,在17世纪80年代之初,翻译官的职业确实不值得人们羡慕。1880年9月18日的政令,也未成功地提高他们的地位。

大家都会理解,冉默德很天真地陷入了圈套。在华的翻译官职务,是通向外交部外事最高职责的捷径。他出发赴华,确实比那道最终的政令早两年。他那短暂的外交生涯,也表现出了一种顽强地向上攀登和出人头地的思想。他于1856年6月11日诞生于蒙鲁日(红山),1873年11月17日被接受进东方语言学院,1878年2月9日从该学院毕业。同年3月23日,他被任命为汉语实习翻译,并出任法国驻华公使馆的随员,1878年春天到达北京。

冉默德从1879年9月起,被派遣到广州,任代理主任翻译官。他在那里只居住6—7个月。其上司“对他以广博的汉语知识,而处理诸多事务中的才能感到很满意”②。他又于1880年3—6月间,主持法国驻香港领事馆,始终以助理翻译官的头衔工作。冉默德又于1880年6月间负责主持出使朝鲜的一个使团,而且还持续了两个月,不过其目的却始终非常含糊。

冉默德自从于中国就职之后,便谋求成为驻欧洲的一名副领事的职务。他具体解释说:“如果现在不能赋予他一个空缺位置,那么他至少要求休病假以返回欧洲。因北京的气候完全不利于其健康”③。他于1880年8月13日获准了这次休假。他晋升为副领事的要求,最终于1881年4月被拒绝了。外交部同样也拒绝了考虑任命他为驻广州领事馆的主任翻译官。冉默德于是便于1881年12月17日就任于法国驻那不勒斯总领馆的办公室主任。在他退休期间,他放任发泄其怨恨,于《法国经济学家》中发表了两篇文章,猛烈抨击了外交部各种机构的组织。

两年半过去了,冉默德受贫困的打击,又无法获得与其抱负相符的职位,于是便重新申请进入外交部现役机构中。正在此时,哥士耆的逝世(1886年3月)使东方语言学院汉语讲座的教席空缺了。冉默德的履历可

① 法国外交部,人事档案第2类。
② 法国外交部档案:《冉默德》168,冉默德的公文。
③ 法国外交部档案:《冉默德》168,冉默德的公文。

能很难与德微里亚相媲美,以至于人们无法试图在对这位年轻人的任命中,看到高层人物有利于他的干预。

东方语言学院很可能是考虑到了“恶劣的形势”,才将汉语助教的职位留给了冉默德。因为这种形势使他放弃了自己的中国研究,这就是于1889年5月17日夺去了其生命的疾病。这也是为什么当时没有立即宣布该教席的空缺。冉默德在他于外交部任职期间,曾多次享受到了两位众议员的支持,其一便是其叔父。因此,人们不禁要问,东方语言学院选中他而不是德微里亚,是否是出于政治干预呢?冉默德的助教职务被几次延续于1886—1887、1887—1888年以及1888年11月17日—1889年2月24日之间。他于1889年1月24日起,最终被聘任为教授,距其辞世已不足4个月的时间了。

我们由此便可以看到,冉默德无论是在外交领域,还是在教学方面,都壮志难酬。他志大才疏,一生终无多大成就。

(三)遭排斥而难展宏图的德微里亚

德微里亚(Gabriel Devéria,1844—1899年)于1860年2月6日被任命为中国语言的见习翻译,并以这一身份而于同年4月9日进入法国驻华公使馆。他于同年9月间在天津下船登陆。当时英法联军已于8月23日夺取天津,正在向北京进军。德微里亚恰得其时地到达天朝帝国以行使其职务①。他的这项职务的起因,已由德微里亚在金石和美文学科学院的继任者——希腊文化研究学家爱德华·博蒂埃(Edouard Pottier)作过分析。德微里亚在其招待会的致辞中,表明这一职业既是出于社会需要,又是由于他个人的真正志向。因为他于其父亲——画家和版画家阿希尔·德微里亚(Achille Devéria,1800—1857年)家中度过了其幸福的童年,这一切似乎预兆着一种欢乐的前途和一种舒适的生活。但其父于1857年的早逝,突然间改变了其家庭处境,并使其生活变得相当不稳定了。加布里埃尔·德微里亚当时仅有13岁,正在圣—巴尔博(Sainte-Barbe)学习。这种悲惨的日子,却由于比他年长许多的长兄泰奥杜尔·德微里亚的存在,而有所弥

① 埃德蒙·博蒂埃(Edmond Pottier):《德微里亚先生的生平与著作》,巴黎菲尔曼·迪多出版社1900年版,第9页。

补,此人后来成了著名的埃及学家。泰奥杜尔·德微里亚诞生于1831年,当时已有26岁了。他成了其幼弟的一位真正导师。德微里亚于3年之后出发赴华①。

儒莲为年轻的德微里亚写了一封推荐信,希望能为他提供一种很有威望的保护。

德微里亚在中国供职到1880年10月,最终返回法国。在他于中国供职的20年间,相继晋升为共和国驻北京公使馆的主任翻译官(1870年2月25日)和一等翻译官(1873年8月30日)等。

德微里亚在尚为实习翻译的时候,曾首先于1862年5月到1863年4月间,也就是在哥士耆任驻华临时代办期间,行使公使馆翻译官的职务。因此,德微里亚是4位年轻人之一,其中最年长者可能为20岁,他们单独帮助哥士耆完成其使命。1863年4月24日到1865年8月9日,他被派住天津,临时署理领事馆主任翻译官的职务。1865年8月10日—1866年3月21日,他在第2次主持天津公使馆(1866年3月2日—1869年4月1日)之前,还曾返回北京行使过公使馆翻译的职务。

如同哥士耆一样,德微里亚在中国的作用经常会超越一名普通的翻译。他从这第1个时期起,便以非官方署理使者的身份,参与了中国与西班牙(1864年)和中国与意大利(1866年)之间条约的谈判与签订。

他虽被晋级为驻福州领事馆的主任翻译官,却从未到任,只是在1869年4月1日临时署理公使馆一等翻译官,直至1870年10月26日为止。

德微里亚于1872年3月,再次出发赴中国,于6月1日重新行使其临时署理一等翻译官的职务,并于1873年10月获取了其正式官衔。在其生涯的第3个阶段中,他在法国和比利时公使被同治皇帝召对时(1873年),曾帮助过他们。1874年11月1日,他受公使馆委托而接受去巴黎会见外交部长的特殊使命。"北京当时正要变成与4年前天津血案相类似的舞台"②。

自1872年起,德微里亚便将其目标瞄准了巴黎法国政府的秘书—翻译官的职位。该年1月间,哥士耆刚刚被任命为东方语言学院的教授,并鼓励他准备继任那个汉语讲座的教席。"因为他不打算在巴黎保持其秘

① 博蒂埃:《德微里亚传》,第8页。

② 法国外交部档案《德微里亚》123,机构名录。

书—翻译官的职位超过 3 年”①。他当时似乎曾寻求离开翻译官的职位，以转向领事官或外交官的职业。其上司们都向他推荐了多个职位：汉国驻汉口领事和法国公使馆秘书—翻译官的职务、充任公使馆行使一等秘书职务的参赞、名誉总领事、公使馆领衔一等秘书的岗位等。他们提出“德微里亚在北京有一个正式级别的地位，可以使他伺机成为公使馆的临时代办”②。

1880 年 9 月 18 日的政令被公开发表了。外交部据此而只同意给他一个编外二等领事的头衔。德微里亚为此而提出了抗议。

法国外交部可能预见到哥士耆即将退休，也可能是为了改善其处境，下令晋升他为编外全权公使。哥士耆在谈到其退休时曾讲道：“外交部已经私下于 1880 年 10 月给德微里亚先生发去电报，说明巴黎的秘书—翻译官职位即将空缺，人们只在等待德微里亚作出决定，其旅费将会返还。德微里亚与其夫人没有犹豫，他们提前出发，立即离开北京，其重新安家的一应物品都被高价地运回巴黎”③。

继由德微里亚致外交部长巴特莱米—圣—希莱尔的书信之后，外交部曾同意非常显赫地提升他为使馆二等秘书，从而为他打开在巴黎的秘书—翻译官职位的大门。德微里亚再未返回中国。当哥士耆于 1882 年 2 月被接受从东方语言学院退休时，德微里亚被任命为法国政府的汉语秘书—翻译官。他又于 1883 年 9 月 12 日被晋升为使馆一等秘书。德微里亚为了有权“援引 1880 年 9 月 18 日政令的第 11 道：在巴黎的东方现代语言的秘书—翻译和法国驻君士坦丁堡使馆的首席翻译官，当他们连续 5 年出任一级领事的职务时，便可以被晋升到总领事级别”。这样一来，他便于 1888 年 3 月 22 日被晋升到了这一级别，这是他外交生涯的顶峰。

德微里亚被谢飞作为第一候选人而推荐出任东方语言学院的助教。他甚至最后还取代了哥士耆去主持该学院的汉语讲座。弟子取代先生本来就是合情合理的。但该继承人却被排斥了，人们对于冉默德的偏爱超过了德微里亚，而德微里亚则必须等到冉默德的逝世（1889 年 5 月 17 日），才可以从事其新的教授职业。

---

① 法国外交部档案《德微里亚》123，机构名录。

② 同上，《有关德微里亚地位的呈文》，1881 年 1 月。

③ 伯希和：《微席叶》，第 408 页。

德微里亚于1889年8月8日,继任冉默德主持法国东方现代语言学院的汉语讲座,共持续近10年,直到他于1899年7月12日逝世为止。

(四)从实用汉学再向学术汉学转变的微席叶

微席叶(Arnold Vissière,1858—1930年)在法国外交部的生涯,完全是在1880年9月18日指导翻译官职务的政令范围内展开的。微席叶非常用心地攀登上了各级阶梯:二等翻译官(1883年3月10日)、一等翻译官(1886年5月28日)。

微席叶于1880年1月16日被任命为编外实习翻译。他首先被外交部派遣到巴西驻中国外交使团,在巴西入华特使喀拉多(Eduard Calladu)的领导下,开始了其外交生涯。喀拉多委托他与中国谈判一项《中巴和好通商条约》。两年之后,1882年2月21日,他又被任命为法国驻北京公使馆的助理翻译官和随员。微席叶也如同德微里亚一样,是一名天才的翻译家。伯希和曾称赞他:"能够直接用官话文体,翻译一份致总理衙门文件的非常罕见的翻译之一,而且会使负责从文体的观点审察它的'文士'发现,对此可以不必再作任何修改"①。

据加斯帕多纳(Gaspardone)认为:"微席叶以一种长期而又辛苦的专心苦功为代价,成功地找到了能恰当表达中文外交语言的法文词汇,否则就要对这种语言作改造。……所有那些稍后成为其学生的人,都被他将其艺术运用于这一领域时的严格性,感到异常惊讶"②。

微席叶成了法国公使在与中国人谈判中的宝贵合作者,这次谈判导致于1885年8月6日签订《天津条约》;他后来又参与了1886年4月25日的《中法通商条约》的谈判。微席叶在1886年的法国—朝鲜条约的谈判中,也扮演过重要角色。他在这方面显得是无法取代的人,以至于法国外交部长费莱希奈(Freycinet)认为,只要最后一项条约尚未被签署,就拒绝让微席叶休假:"一旦当通商条约缔结之后,我将很乐意给微席叶先生一次休假。但我不认为可以在戈可当(Cogordan,法国驻华公使)与中国的谈判结束之前,失去一位如此卓越翻译官的合作"。

---

① 加斯帕多纳:《微席叶》(讣告),第649页。

② 外交部档案《微席叶》393,费莱希奈至巴特诺特尔的信,1885年9月11日于巴黎。

《中法通商条约》签订后，微席叶于1886年5月28日被晋升为一级翻译，从而才批准他自前一年来坚持申请的休假。微席叶在他于巴黎居住的一年期间，都在忙于其家庭事务。但他也为对一幅安南、交趾支那和北圻（东京湾）详细地图的翻译工作，搜集了许多资料，以准备将它列入自己有关中国广西省军事组织的报告中。然后他又返回中国，于1887年6月23日，重新开始他在北京的效力。

对于他的这些被完全承认的功劳，政府却没有给予他任何晋升和任何特殊的优待。微席叶必须等到1894年3月，才被晋升为二等领事官，而他本来从1890年11月起便有权期待这种晋升。外交部甚至还迫使他遭受了一次凌辱，授予了公事馆的医生米拉贝尔（Mirabel）荣誉领事的头衔，由此而使他在礼仪方面位于一等翻译之前。这与对微席叶前任们实行的规则，以及与当时尚在公使馆实行的习惯都背道而驰。1891年4月13日，他上书部长，希望将他从北京一等翻译官的那已被降职的位置下撤换下来，并任命他主持驻中国或朝鲜的领事馆。1892年6月15日，他被任命主持法国驻上海的领事馆，并且一直任职到1893年5月8日。

1899年年初，法国外交部强调，微席叶可以立即取得非常重要的法国驻广州领事馆的主持权。但微席叶声称，其健康状况不允许他在不休假的情况下，于中国度过第6个夏天。他的职务又被降级了。

微席叶可能已经预感到，自1898年冬季以来就患胸膜炎的德微里亚，已经来日不长。为了获得微席叶的同意，法国外交部于1899年2月10日晋升他为一等领事，这就意味着这项晋升与1880年9月18日政令相抵触。微席叶最终未能赴任。因而，当德微里亚于1899年7月12日逝世时，他正在巴黎。微席叶立即准备在此人留下的两个空缺位置上继承他：法国政府的秘书—翻译官之职位，并于10月16日获得任命；他从1899年起便谋求东方语言学院汉语讲座主持人的位置，于12月10日也获得了，直到1928年退休为止。

很久以来，当他成为翻译时，许多能够“评价其杰出能力的人”都预言，他将会于某一日，被指定不仅要接受德微里亚和法国驻北京公使馆代办林椿（Paul Ristelhueber）的职务，而且还可能接替儒莲在法兰西学院的职位。曾作为其直接上司的原法国驻华公使宝海（F.-A. Bourée，1836—1914年），也很快便发现了其才能。1882年10月间，宝海甚至建议其外交部长，“要作出轻微的金钱损失”，以使微席叶于其学术观点上来看是无意

义的甚至是不合时宜的管理中，放弃任何增加其收入的想法。

“我在很长时间中都同您讲到了微席叶，我仅仅是根据其名声而了解到了这一切。我向您重复我听其馆长喀拉多先生讲过对他的全部溢美之词。其后还有其他那些资深的评论家……自从我看到他工作之后，我便丝毫不再怀疑自己了。他是我们的一位优秀公民，特别是他掌握了有关中国的一切知识。我认为于其工作中，鼓励他和帮助他，具有非常重大的意义。微席叶很快就变成了杰出汉学家……我应该尊重我们所有人都心中牢记的情感。所有法国人都强烈希望看到，我们在文化事业领域中的日益增长或发展，这是我们的财富和民族声誉的组成部分。我们毫不怀疑，微席叶将会有一天使那些在起步时支持他的人，以及那些帮助他成才的人增光。我坚信，这都是一些您不可能无动于衷的考虑。他必然会使我们的事业令人产生浓厚兴趣”①。

此前所发生的一切，使微席叶的事业都受到了促进和鼓舞，无论他在外交方面作出的服务，还是为其国家未来的科学事业中所作的贡献方面，都一样。

五、实用汉学与学术汉学有机结合的典范戴密微

从哥士耆于1871年12月10日被任命主持东方现代语言学院的汉语讲座，到微席叶于1928年退休为止，这是在东方语言学院汉学研究与教学中，持续了50多年的“翻译家汉学时代”。

法国东方现代语言学院有关实用汉学与学术汉学之争，直到法国当代汉学大师戴密微（Paul Demiéville，1894—1979年）先生于1930—1945年主持该学院汉学讲座时，才得以有机地、巧妙地结合起来了。

戴密微在当代法国汉学界中普遍受好评。在他逝世后，侯思孟（Donald Holzman）称之为“整整一代汉学家的大师和朋友”②。谢和耐（Jacques Gernet）称他“是我们所有人的最学识渊博、最具敬业精神的大师，他在不停的工作中获得了最丰富和最广泛的经验，是我们最优秀的大

① 法国外交部档案，《微席叶》393，宝海致赫伯特，1882年10月14日于北京。

② 侯思孟为戴密微的《吐蕃僧诤记》1987年版所写的序。

师"①。吴德明(Yves Hervouet)称他为"具有一贯的忠诚精神和亲切情感……他在办公室的待人接物,始终是友好热情的"②。

戴密微于1894年9月13日诞生于瑞士洛桑,于1920—1930年间,先后在印度支那的法兰西远东学院和中国学习或工作,于1979年逝世于巴黎。

戴密微于1930—1945年间主持法国国立东方现代语言学院的汉学讲座。这是由于继微席叶于1928年退休后,该学院的汉语讲座停止了四个星期,由当时主持法兰西学院汉学讲座的伯希和(Paul Pelliot,1878—1945年)临时代理主持过几个月。从1929年起,该院院长保罗·波耶尔(Paul Boyer)与戴密微商谈,以向他推荐这一职位。1930年3月初,戴密微自哈佛大学致书波耶尔,拒绝了这项提议。东方语言学院的汉学讲座教席于1930年11月14日宣布空缺。12月初,该院教授委员会和进修委员会大会选举戴密微为第一候选人,并且根据学院1914年制定的规章程序,而上报金石和美文学科学院批准。戴密微的候选人资格被一致通过,这既是由于他在远东研究领域中,获得了一种众望所归的名声,又是由于他以其著名出版物而被公认学识渊博。但由于戴密微是瑞士国籍,故无法在法国大学中占据一个重要职位。多亏波耶尔院长在司法部的活动,戴密微才于1931年10月5日获得了法国国籍。

当时法国东方语言学院的学制为三年,成绩及格的学生将获得语言学文凭。戴密微承担一至三年级的教学课程。据马伯乐(Henri Maspero,1883—1945年)回忆,戴密微既向学生们讲授汉语文言文,又讲授白话文。据李嘉乐(Alexis Rygaloff)认为,他既注重研究传统的中国文化知识,又注重介绍中国的现代社会。据桀溺(Jean-Pierre Diény)评价,他的教学同时满足了年轻科研人员和文化大众的需求③。这就充分显示出了戴密微培养实用人才和从事汉学研究的专家学者的双重志向。

戴密微在授课中,招聘了中国佛教史专家——他在福建时结交的中国

---

① 谢和耐:《戴密微的生平与著作》,载《金石和美文学科学院1986年会议报告》,1987年版,第596—607页。

② 吴德明:《戴密微与法兰西远东学院》,载《法兰西远东学院学报》,1981年,第69卷,第1—29页。

③ 桀溺:同上引《戴密微》一文。

人林藜光(1902—1945年)[1]作为其助教。因为助教都是根据讲座主持教授的推荐而被招聘的。在东方语言学院聆听戴密微授课的还有日本、安南和柬埔寨的学生。甚至连葛兰言(Marcel Granet,1884—1940年)也到该院自由聆听和讲授汉学课。葛兰言被汉学家们认为是社会学家,而社会学家们又认为他是汉学家。因为他既是汉学家沙畹(Edouard Chavannes,1865—1918年)的学生,又是社会学家涂尔干(杜尔海姆,Emile Durkheim,1858—1917年)的弟子。他既是科班出身的历史学家,又出于偶然而成为汉学家(1911—1913年赴印度支那和中国考察)。葛兰言自1926年进入东方语言学院讲授远东国家的历史地理课。先后在该学院任教讲授中国语言和文明的著名汉学家还有考狄(Henri Cordier,1849—1925年)、格鲁塞(René Grousset,1885—1952年)、马古利(Georges Marguulies,1902—1964年)等人。

戴密微很注意培养实用汉语的学生。在1931—1944年间,戴密微共有59名学生获得汉语毕业文凭;在1933—1934年间,每3年的一届,都会有27名学生听他的课;在1940年前后,由于二战期间维西傀儡政权的关系,他却只有8名学生了。

戴密微更注重推出汉学研究著作。据阮桂雅(Christine Nguyen Tri)统计,戴密微在他于东方语言学院任教的1931—1945年间,共发表论著或论文21种[2]。其中最重要的便是他负责编辑的佛教百科全书性丛刊《法宝义林》2册。戴密微的全部汉学著作有180多部(篇),100多篇评和200多篇札记。无论它们的篇幅长短,都具有很高的学术价值。他的第一篇汉学论文于1920年发表于河内,最后一篇于1978年写于巴黎。其汉学研究领域涉及了中国文化的诸多方面:宗教、文学、历史和哲学,使用了汉文、日文、梵文、藏文和俄文等资料。戴密微成了20世纪下半叶法国学术汉学领域的领军人物。

戴密微在东方语言学院培养出了——大批著名汉学家,他们在二战之后到20世纪的90年代,始终为法国汉学界的主力军。苏远鸣(Michel Soymié,敦煌学和道教学家)、石泰安(Rolf Stein,1934年毕业,藏学家和汉

---

① 林藜光曾整理出版《诸法集要经》的梵文本,他的《正法念处经》译注本,就是由戴密微于他死后整理出版的。

② 阮桂雅:《戴密微1931—1945年论著目录》,载《法国东方现代语言学院的汉语教学1个世纪,1840—1945年》,第209—210页。

学家)、康德谟(Max Kaltenmark,道教学家,毕业于1935年)、樊隆德(Nicole Vandier,艺术史学家,毕业于1936年)、叶利世夫(Vadim Elisseef,博物馆学家,毕业于1939年)、李嘉乐(Alexis Rigaloff,语言学家,毕业于1941年)、霍尔曼(Robert Ruhlmann,史学家,毕业于1945年)、汪德迈(Léon Vandermeersch,先秦史学家,于1945年左右聆听戴密微的课)。戴密微在该学院还培养出了多位德国、中国、苏联、南斯拉夫、日本、丹麦、挪威、爱沙尼亚和美国的优秀汉学家。

戴密微是在法国历史上的一个特别困难的时期,接任了东方语言学院汉学讲座的教席。这完全要归罪于法国在二战期间的维西政权。该政权1940年7月17日颁布法令,只限于让出生于法国血统的法国公民被国家机关录用。司法部审察自1927年之后获得法国国籍的人员,并撤销维西政权感到不满意的那些人的法国国籍。东方语言学家唯一一位出生于外国父亲的教授就是戴密微(其父为瑞士人)。东方语言学院院长——著名突厥学家让·德尼(1937—1948年间任院长)千方百计地为他辩护,并为戴密微的法国情感作保。戴密微同时也获得了其东方语言学院同事们的支持。由此才渡过了这一难关①。

戴密微在此期间还在汉学研究所兼作有关中国佛教的学术研究(1934年),在巴黎大学文学系兼授日本佛教的课程(1937—1938年),于1945年3月被任命为法国高等实验学院第四系的导师。他开设了佛教语言学的课程,于1945年接任已逝世的马伯乐主持法兰西学院的中国语言文学讲座。但他始终坚持在东方语言学院的授课,于1949年12月被任命为该院的名誉教授。他推荐了自己的两名学生列昂·杨凯列维奇(Léon Jankélévitch,1946—1948年教中文课)和石泰安(1934年毕业于该学院,1948—1952年任教)主持东方语言学院的汉语讲座课程。戴密微对于汉语课的长期教学,充分证明了他未将学术汉学与实用汉学对立起来,而是巧妙地有机结合在一起了。从而才结束了东方语言学院历史上,自1843年以来,持续了一个多世纪的学术汉学与实用汉学之争。

先后占据东方现代语言学院汉语讲座的教席的四位翻译,都是在政府部与一所其威望只有在未来才会提升的大学之间犹豫不决。就在同时,翻译官的职业也失去了其辉煌的名望和丰厚的报酬。哥士耆是不得已而求

① 阮桂雅:《戴密微,东方语言学院与汉学研究》,第197—205页。

其次地成为该学院的教授，他对此也只好心甘情愿了。然而，正是他揭示了汉语讲座也可以获得名望的秘密。但他于其岗位上，仍在继续为外交部服务。在外交部的鼓励下，德微里亚和微席叶又重新将学术知识引入到了在东方语言学院的施教中。没有任何人对这种倾向提出过抱怨。自德微里亚入主该汉语讲座之后，哥士耆原来的一名学生和学院的原董事利奥奈尔·拉迪盖(Lionel Radiguet)非常遗憾地表示：

> 这个教育机构本应该实实在在地成为政府的一所专门学校，本来也可以作出许多服务，但它却始终是具有非常混成特征的一所东方语言大学，被以一种非常古怪的方式所领导①。

拉盖迪后来提议将东方语言学校改造成一所培训翻译官和殖民地行政官员实验学院，完全归于外交部和殖民地部管理。

如果不对其就业实施稍加控制，那么与其生存和发展有直接关系的政府外交部和殖民地部，自20年来就拥有对东方语言学院的实际领导权，东方语言学院的问题就会单独得到解决，将这所位于里尔大街的教育机构逐渐地和巧妙地改造成一所培养翻译官和殖民地行政官吏们的实验学院。

法国明显应将未曾忽视纯理性的东方高等教育模式，归功于其历史，归功于其现有的名望。但我们只要翻阅一下法兰西学院和巴黎大学另外两个系的讲座课程表，那就可以发现，东方学研究在高校中的份额更应该是被夸大了，而不是事实上的不足。

因此，“东方语言学院应该永远摆脱某些投机性的影响，这些影响使那些致力于高等教育的大学具有了双重目的”②。

我们应感谢德微里亚、微席叶和法国外交部，善于使汉语讲座隶属于国家的政治行政机构，并且使知识的传播能适应其全部文化生活的特征。

法国东方学家伯希和于1946年1月致当时主持东方语言学院汉学讲座的安田朴教授，对该学院的教学方法，提出过三点意见：

1.对于已经进入二年级或三年级的学生的汉语教学，应使诸如中国《诗经》和《书经》那样的特殊经典，占有一种重要位置，是根本无用的。因

---

① 法国外交部档案，《微席叶》393，Bouré致赫伯特，1882年10月14日于北京。

② 利奥奈尔·拉迪盖：《殖民地学校与现代东方语言学院的用途》。

为尽管对它们的诠释,往往是未有定论和具有偶然性的,却又是传统性的。它会使学生们产生一种错误印象,认为人们可以用一句中国话表达随便什么样的内容。

2.必须要求学生们努力学习,不仅仅在教授们的课堂上如此,而且在助教的课上也应如此,尽管这些助教们经常逃避授课。

3.助教们的目的并不是为了帮助学生们准备其学位论文或向他们诠释文献,而是为了向青年学生传授口语实践。这样做,会比让学生们在教授的课堂上犯许多错误,要好得多。但学生们要自己准备其论文。他们通过自己个人的学习而犯下的误解,甚至比一种正确的解释更有用。无论如何,不要让学生们觉得,他们会在困难中受挫。

总之,法国汉学界以国立东方现代语言学院为代表的这场实用汉学与学术汉学之争,持续了一个多世纪。有四位教授和四位翻译官—教授陷入了这场争论。其结果是导致东方现代语言学院将培养实用性人才与专家性研究人员的双重目的有机地结合起来了。由此而造成了法国汉学在20世纪的辉煌,使方方面面的人才辈出,科研成果层出不穷。

试论法兰西学院的汉学讲座

法兰西学院(Collège de France)是一个世界上独一无二的奇特教学与科研机构。它地位最高,所有执教教授都要由全国教授委员会推选,由国家总统任命。该学院的执教教授学术水平最高,地位也最显赫,所讲授的都是各学科最前沿的学问和最新的科研成果。法兰西学院于1814年设立"汉语、鞑靼—满族语语言和文学"讲座,这是西方大学里设立的第一个汉语教学与汉学科研机构,也是中国语言和文学首次进入西方大学的神圣殿堂。俄国于1851年,荷兰于1875年,英国于1876年,德国于1912年才在大学里首开汉语教学课程。更加可贵的是,无论世界上发生了什么动乱,战争、冷战,还是法国革命与复辟的制度变迁以及经济危机,该讲座的模式始终一成不变地延续至今。这在国外的汉语汉学的教学与研究中,也是独此一家,别无他例,形成了一枝独秀的现象。

一、法兰西学院筹建的原因与背景

法兰西学院的创建要归于1530年法兰西斯一世(François Ier)国王设立的"皇家教授团"(Lecteurs Royaux)。当时巴黎大学垄断了其所辖范围内的全部教育职责。它执着于自己的传统,就如同坚守自己的特权一样,拒绝任何创新。巴黎大学只设有四个系:神学、法学、医学和艺术。但它却声称自己已经涵盖了所有有益而又合法的知识与学问。拉丁语是当时使用的唯一语言。除了医学之外,真正的科学都被简化为中世纪的"四大学科"(数术、几何、音乐、天文)。巴黎大学占支配和统治地位的,是迂腐学究们那狭隘的思想。巴黎的高校成了大辩论的中心。在那里的辩论激烈,而学生们的所学甚少。这种独占而又封闭的教学机构,似乎很难自我改

造。此外,不但是大多数东方语言与学术,就连希伯来学和犹太学、闪学、亚述学等,在那里也同样一概遭禁。

但就在此时,一种全新的思想,即文艺复兴的思想,却传遍了整个欧洲。诸多先驱们都极力使世人觉悟到,在因印刷术的发明而广泛传播的古代文化积淀,到底代表着什么样的思想财富。世人都在反省对它们所知甚少。当时既需要拥有能诠释这些古代财富的教授,又需要有一个高级教育机构,来承担巴黎大学无法胜任的教学任务,特别是当时在法国大学中根本不讲授的希伯来与希腊文化知识。16 世纪欧洲最伟大的语言教育学家、文艺复兴时代的人文主义学者伊拉斯谟(Desiderius Erasmus,1469—1536 年),曾奠定了对过去进行历史性和批判性研究的基础。因为他既反驳宗教改革家马丁·路德的预定论教义,又否认教皇要求获取的权利,故而在确立欧洲文化的自由传统中起了巨大作用。在他影响下,一名慷慨地赞助文学教育事业的弗拉芒人哲罗姆·布什莱登(Jérôme Busleiden)于 1518 年在鲁汶(Louvain)创建了一所"三语学院",从事翻译希腊文、拉丁文和希伯来文文献,从而激起了那些僵化传统卫道士们的极大愤慨。但当时的巴黎大学却置身于这场运动之外。

在法国国王法兰西斯一世(François Ier,1494—1547 年)时代,法国的人文主义学者——皇家文库馆长纪尧姆·比代(Guillaume Budé,1467—1540 年)特别注重于研究希腊文化,并极力鼓吹复兴古典研究。他向法兰西斯一世国王进谏,要求加强研究希腊文、拉丁文和希伯来文。国王于 1530 年根据其王权的管辖范畴,而组建了"皇家六教授团",其中包括三名希伯来文、两名拉丁文和一名数学教授。这就是法兰西学院的雏形。它们形成了法国一个高等学术研究核心,其目的就是为了唤起人们对于古典语言文学的兴趣和研究。该学院的东方语言教学,在很长一段时间内,只限于希伯来文和阿拉伯文。

法兰西学院组成之后,新教授们的课程吸引了许多层次不同的听众。这对于那些刻板教条的教育,是一种强有力的冲击。听众们通过各种语言研究来追溯不同文明的起源。从而促使那些自由宽松而又丰富多彩的思想得以不断地迸发出来。

法兰西学院的雏形形成后,只隶属于国王,从而摆脱了将已有 300 多年历史的大学行业章程,强加给大学教授们的思想与行为的羁绊,与传统和陈规陋习分道扬镳。皇家教授团在整个 15 世纪期间,聚集了法国科学

界最优秀的代表人物。但当时法兰西学院却既没有自己的固定校舍,甚至也未能形成一个单独的法人教育机构。由于它没有法人代表,故只被置于国王最高权力的保护之下,英雄尚无充分的用武之地。法兰西学院的兴旺发达,只能取决于其教授们个人的才华与影响力。这些教授们有的善长于考据和出版文献,其他人则是讲解古典时代的演说家、哲学家、史学家或诗人们的著作。所有人都是启蒙大师或学者。

法兰西学院这个皇家机构的良好名声,一直持续到 17 和 18 世纪。当时,该学院的组织明朗化了,其讲座的数目日益增多。在旧制度(法国 1789 年之前的王朝)末期,其讲座已骤增到 20 多个了。自 17 世纪以来,皇家教授团才真正形成一个系统的机构。它有了自己的课程表与可供张贴的海报,并且有了一个正式名称"高卢皇家学院"。1610 年,由法国国王亨利四世(Henri Ⅳ,1553—1610 年)制订的为该学院营造固定校舍的计划,终于开始实现了。年仅 9 岁的路易十三为校舍奠基。直到 18 世纪末叶,才依照经修改的建筑设计图,由法国新古典主义建筑风格的建筑师——巴黎凯旋门的设计人沙勒格兰(Jean-François-Thérèse Chalgrin,1739—1811 年)建成,选址于康布雷(Cambrai)广场,直属负责王宫事务的国务卿管辖之下。

1772 年,法国国王决定彻底改变法兰西学院讲座教席的分配,以将创新课程纳入其中:牛顿物理学、突厥语和波斯语、国际法与本国法、机械学、法国文学、历史、自然史、化学,再加上先前已存在的医学、解剖学、阿拉伯语、希腊哲学、希腊语言、拉丁文、拉丁诗歌、教会法、希伯来语、数术学等学科,其施教科目已经蔚为壮观了。

法兰西学院徽章上的名言是"普教一切"。由于它向世界的开放性及其观念的创新性,从而使它成为在旧制度下所有机构中唯一逃脱了大革命动乱的冲击者。尽管其多项改革计划未能付诸实施,但它无论是在帝国时代,还是于此之后,都享有越来越大的教学与科研自由。1802 年花月(floréal,法兰西共和历第 8 月,4 月 20—21 日至 5 月 19—20 日)11 日(5 月 1 日)的法令,实际上赋予了它提名教授候选人的自由,这就是该院现行制度的源头。其灵活的组织,使它可以毫无困难地适应变化的观念并能随时取得发展。进入 20 世纪之后,它随着外界的变化,也发生了某些改革。法兰西学院仍在开辟和发展新的研究方向,依然执着于自己的优良传统。它实在是功不可没。

二、法兰西学院于西方首开设立中国语言文学讲座之先河

法兰西学院主持阿拉伯讲座的教授希尔维斯特·德·萨西(Sylvestre de Sacy,1758—1838年)是当时法国东方学界的领军人物。自1776年开始出版发行的《中国杂纂》的第17卷,正是在他的强烈呼吁、到处奔波和具体安排下,才克服重重困难,最终于1814年艰难问世。当他在法国政府黄经局任职时,曾收到过入华耶稣会士宋君荣(Antoine Gaubil,1689—1759年)从中国寄回的两部手稿:一部是寄发于1753年5月的《中国唐代历史纲要》,另一部是于1749年9月27日寄出的《中国纪年志》。这两部著作是有关中国历史纪年和天文学史的重要论著。当时法国的黄经局局长(也曾在拿破仑政府中担任过内政部长)、被誉为"法国的牛顿"的拉普拉斯(Pierre-Simon Laplace,1749—1827年)侯爵,授权萨西刊行宋君荣的著作。因为拉普拉斯本人也是数学家、天文学家和地理学家,曾出版过《宇宙体系论》(1796年)和《概率分析理论》(1812年)等宇宙天体学的奠基著作。萨西也继承了路易十五—十六时代崇拜中国与东方的三大明星的传统:普瓦弗尔(Pierre Poivre,1719—1786年)是传教士与企业家,于1740—1747年间曾赴中国、印度和印度支那游览访问,1749年回交趾支那任东印度公司的代表,将胡椒等香料运往欧洲,法国即以其名poivre来命名胡椒;路易十六的财政大臣和法国重农学派代表人物杜果(Jacques Turgot,1727—1781年);国务部长贝尔坦(Henri Bertin,1720—1792年),均与入华耶稣会士们长期保持通讯关系。

萨西正是利用了他本人与东方,特别是与中国千丝万缕的联系,才推动皇家教授团或教授委员会,于1814年2月11日决定,在法兰西学院设立中国语言和文学讲座,从而使中国语言和文学的课程,也被正式纳入到法国最高学府与科研机构中了。这在西方,乃至整个中国以外,都算是首开先河了。

(一)首开中国语言与文学讲座的雷慕沙

法兰西学院的第一个中国学讲座的正式名称是"汉语、鞑靼—满洲语

语言和文学”讲座。该名称一直保持到1918年。时年仅仅27岁的少帅雷慕沙(Abel Rémusat,1788—1832年),成为执掌该讲座教席的第一位法国汉学教授。雷慕沙是在答辩通过一部有关中国医学的博士论文(1813年)之后,才触及汉学的,他也以其有关鞑靼语—汉语(1811年,《汉文简要》)和汉语文学(1812年)的著作而引人瞩目。经过一段时间筹备之后,雷慕沙于1815年1月16日隆重地开课讲演。他巧妙地掌握了汉语与满语。他有关汉语语法的研究是通过对古文献的诠释而展开的,而他更多地是采用这些古文献的满语版本。因为自从18世纪的入华耶稣会士们以来,他们都认为属于阿尔泰语系的满语语法、句法结构更接近西方语言,更容易理解,因而可以通过满文版本来诠释汉文文献。他当时能够依赖的唯一工具书,还是入华耶稣会士马若瑟(de Prémare,1666—1735年)那部陈旧的《汉语语法札记》[于1728年编写于广州,当时尚为抄本留传于世,因为它于1831年才由金斯布鲁克(Kingsborough)在马六甲刊刻]。该书现在的唯一一册收藏于法国皇家文库(法国国家图书馆的前身)中,但文库却多次拒绝让他借阅。当他最终获得马若瑟此书之后,才发表其第一部重要著作《汉语语法基础知识》,或者叫作《汉语古文的基本规则》,也叫作《中华帝国通用语言——官话》,也就是后来命名的《汉文启蒙》。它是西方研究人员所拥有的第一部真正可供实用的汉语语法书。1816年,雷慕沙奉命编写《法国皇家文库所藏汉文书籍目录》,但他却遗憾地未能最后完成这项工作。他把大部分论文均收入了其论文集《亚洲论集》(1825—1829年版),其中有一系列对于高地亚洲语言和历史的成果丰硕的研究。雷慕沙如同其时代许多汉学家们一样,也特别关心中国与周边文明的关系,或者是说他对这些文明比对中国本身的文明更加关注许多。他从事了一种被戴密微称为是“流行病式的”或“感染性的”汉学研究,即从中国的近邻开始,逐渐推向远方地研究中国。他的一部远非最重要却是最早的著作,正是《法显传·佛国记》的译注本,于他死后(1836年)才付梓问世。该译注本荟萃了大量精辟的和内容丰富的考证。如果考虑到其时代、从事研究的工具书之匮缺以及当时西方对佛教知识几乎一无所知的形势,那么这部译著就格外值得称道了。它首次可以使人对佛教形成一种较为公正的概念。入华耶稣会士们,由于他们的蔑视和不理解,曾极力地攻击过佛教。另一方面,我们也可以从中发现有关古代印度乃至整个古代亚洲的历史、地理和汉文资料之丰富性。或许,这就是促使雷慕沙将其精力主要地用于对法

显的这样一部著作进行深入探讨的原因。19 世纪的法国汉学学派，曾有过这样一种倾向：从中国与其他亚洲国家乃至全世界其余地区的关系来考虑中国，去发掘有关世界史的汉文资料，而不是为了从中国内部研究其本身。有人曾经指责过这种汉学的“表面”观念。这种汉学的目的，实际上并不在于专门研究中国，而更在于寻找欧洲人自己文明的起源。这就是拉丁学家——汉学家学派的特征，因为当时欧洲的东方学家，实际上都是拉丁学家。

《佛国记》的译注本是西方对佛教作认真研究的首次尝试，它证明了当时汉学研究的一种非常谨慎的特征，即坚持将中国置于整个亚洲社会中来研究，而不是作抽象分析。1832 年，雷慕沙被在法国流行的瘟疫——霍乱夺去了年轻的生命，享年 44 岁。这个从未到过中国的欧洲第一位大汉学家去世了。他开创的汉学事业却日臻发达，其传人代出不穷。

（二）脾气古怪而又学识渊博的儒莲

雷慕沙逝世后，其门人斯塔尼斯拉斯·儒莲（Stanislas Julien，1797—1873 年）于 1832 年继承了他，仍主持同一个讲座。儒莲也一举成为其时代欧洲最著名的汉学家。儒莲本来也是雷慕沙的出蓝弟子，但其研究领域却与雷慕沙大相径庭。

儒莲在青年时代，就受到了基础扎实而又多方位的教育。他曾学习过希腊文，以及阿拉伯文、希伯来文、波斯文和梵文等东方语言。他后来又投在雷慕沙门下学习汉文，雷慕沙还教他学习过满文。他的最早作品之一，便是借助于满文译本而将《孟子》译作拉丁文本（1824 年）。为了谋生，他剽袭了英国新教徒曾要求获得，并在马六甲付梓刊印（1831 年）的马若瑟神父的《汉语语法札记》稿本。在法兰西学院的教学中，儒莲放弃了用系统的方法来讲授汉语语法的做法，而是更喜欢诠释文献，以归纳性地从中得出主要的汉语结构准则来。其著《根据字词位置来看汉语新句法》（1864—1870 年），便是他精益求精和具有敏锐洞察力的著作之范例，至今仍有价值。他在翻译领域中的贡献是巨大的。为了继续其师雷慕沙的法显《佛国记》的译注本，他翻译了《大唐大慈恩寺三藏法师传》（1853 年）和玄奘的《大唐西域记》（1857—1858 年）。从而使这两部有关亚洲佛教史的基本著作，都得以供西方研究人员们利用了。这些译著从句法上来看都很

好，是在没有任何现代参照手段的背景下完成的。他有关梵文词的汉文对音著作《入门》(《方法》1861 年)，是在他根本不知道诸如《翻译名义大集》(Mahāyutpatti)那样的梵—汉文辞书的背景下写成的。这部著作有利于西方学者对佛教文献的翻译工作。儒莲对于玄奘的研究，又导致他研究中国、印度与高地亚洲之间的关系史。他在这方面发表过 3 卷本的《〈出曜经〉，印度的故事与寓言》(1859 年)的译注本，这是根据自汉文本的《出曜经》(Avádanas)而译注的；《突厥史料》，译自汉文《图书集成·边裔典》(1864 年)中有关突厥的历代资料；《亚洲地理和中国—印度哲学论集》(1864 年)。他同样还关心工业艺术，于 1869 年出版了《中华帝国的古今工业》，为法国的养蚕业主提供了某些中文著作的译本。儒莲还写了一部有关中国瓷器制造术的著作，使殷弘绪(François-Xavier d'Entrecolles，1662—1741 年)于 1 个世纪之前提供的有关中国瓷器的知识面目一新。他的这些资料都是供当时正在法国制造瓷器的塞夫勒(Sèvres)作坊的工匠们使用的(《中国瓷器的历史与制造》(1856 年)。此书实际上是《景德镇陶录》的译注本。他具有一种对于其时代来说是很现代的历史意识。

儒莲对于中国俗文学著作颇感兴趣。在他那个时代，俗文学甚至被中国的学术文化界所鄙视。但它们对于理解中国人的思想精神状态，却是非常有意义的。儒莲不仅完整而一字不落地重新地翻译了《赵氏孤儿》(1834 年)，而且还附有全部曲子。这部曾由马若瑟神父提供过不完整节译本的元曲，启发伏尔泰写成了一部讽刺悲剧《中国孤儿》。他还翻译了另外两部元曲：《灰阑记》(1832 年)，它启发了较晚期的剧作家，如德国剧作家和戏剧改革家贝特霍尔德·布莱希特(Bertholt Brecht，1898—1956 年)的创作；儒莲的所有译著中最享有盛誉者，则是《西厢记》的译本(于译者死后才出版，1872—1880 年)。儒莲还致力于翻译一批具有公式化大团圆结局的短篇小说，而对这些小说的选择是令人无法解释的：《白蛇精记》(1834 年)、《平山冷燕》(1860 年)、《玉娇梨》[《金瓶梅》续本(1864 年)]，另外还有许多文集的节译本。

这些爱情小说在中国特别令人喜闻乐见，它们在中国于某一时期也被收入《十才子书》的文集中了。儒莲之所以选择这些书，很可能是由于他是在传教士们寄回法国的书籍中，发现了它们。儒莲坚持研究话本作品，此类作品向法国公众揭示了某些为欧洲人无法亲眼目睹的风尚。这至少是儒莲在《平山冷燕》译本前言中所指出的形势。这也许是儒莲(也包括

该时代的其他汉学家)对中国小说和戏剧产生兴趣,首先是由于这些体裁比经典或诗歌更符合欧洲人的趣味。

儒莲是19世纪中叶无可非议的欧洲汉学大师。他那令人讨厌的性格就如同其无可挑剔的学问一样闻名于世。他嫉妒、暴躁、易怒,大权独揽和排斥所有竞争对手。儒莲任法兰西学院的教授并在长时期内掌握学院行政权(1854—1873年间)。他另外还兼任东方语言学院的教授和国立图书馆副馆长,如此多的兼职在法国行政职务中是不正常的。他与所有敢于批评他的人之间的争执纠纷,始终都具有传奇色彩。纪尧姆·鲍狄埃(Guillaume Pauthier)是一位平庸的汉学家,曾与儒莲同投雷慕沙门下,成为同窗学友,后来却成了儒莲的嘲笑对象。然而,在《对最新一篇诽谤短文中令人厌恶地歪曲了一项体面事业的简述》(1842年)中,鲍狄埃遭到了沉重打击。《被迫答复隐藏在幕后的所谓正义朋友》则是向其他人叙述此事的。这些令人忍俊不禁的标题,证明了法国汉学界的风气。自从礼仪之争以来,特别是自18世纪弗雷烈与傅尔蒙之间那场惊心动魄的论战以来,这场大辩论始终未见缓和。

法国汉学界对儒莲的学问与性格的评论基本是一致的,人们都尊重其学问,而憎恶其作风与性格。

法国著名汉学家考狄(Henri Cordier,1849—1925年)于1894年在《通报》中发表《汉学研究(1891—1894年)》时,对儒莲作出了一种当时法国汉学界普遍接受的评价:"斯塔尼斯拉斯·儒莲……未能留下像人们怀念其师雷慕沙那样,令人深表钦佩的记忆。他当然是一名大学者,但他的个人缺点(我敢说这是他身上天生的某种嫉妒情感),给法国汉学造成的灾难,也只能由他投向汉学研究领域的光芒来勉强遮掩……儒莲是法兰西学院的教授,在巴赞(Bazin)和毕瓯(Biot)逝世后,经过40年的施教,却很少培养出准备为本学科的发展或增加汉学家数量而奋斗的人……儒莲的事业确实是一项伟大的事业,但这仅仅是他个人的事业……尽管这一切使他个人和我们国家无尚荣光,但没有人认为儒莲是一个充满道义责任的教授,他未能于其学生中培养能继承或革新其传统的接班人。一名大师不应将其学生视为竞争对手,而是要视为继承人。儒莲的人格没有其学问那样高大"。

当主持法国国立东方语言学院汉语讲座的安东尼·巴赞(Antoine Bazin,1799—1862年),于1862年12月30日逝世后,儒莲为了阻止他不喜

欢的人来继承这个讲座的教席，竟然自己亲自兼职主持该讲座长达6年，而他本来是无权这样做的。由此也可以窥见其残缺人品之一斑了。

（三）汉学家资格受人质疑的德理文侯爵

当儒莲于1873年逝世后，1874年继承他在法兰西学院“汉语、鞑靼—满语语言和文学”讲座席位的，是他的学生德理文（Hervey de Saint-Denis，1823—1892年）侯爵。他是一个平易近人和细心的文人。但其远不及其先师们那样叱咤风云和名垂青史了。

德理文是法兰西学院教授，曾任法国金石和美文学科学院院长，获法国荣誉骑士勋章等。他头衔多得令人眼花缭乱，但在历史上却是一个不为人所熟悉的人。德理文是欧洲最早关心中国诗歌的汉学家之一。因为在此前欧洲人的心目中，中国诗歌只是一些毫无生气的文字符号，入华耶稣会士们也完全忽略了这门学问。德理文的《唐诗》（1863年）是一部唐诗选，前面附有他对于汉文诗词韵律技巧的论述。他翻译的《离骚》译本（1870年）没有华丽的辞藻，却使用了一种略显松散的语言，但它却在法兰西第二帝国贵夫人们的沙龙中颇受青睐。他将《今古奇观》中的11个故事译作法文。德理文还根据以元马端临的《文献通考》中有关东裔与南裔民族的两部分内容，编译了一部巨著《中国藩部民族志》（1867—1883年）。

德理文实际上是通过一部与中国没有任何关系的著作，而留名于后世的。后世很少有人记得他是一位大汉学家，但所有人都知道他发展了“可操纵梦”的理论。他每天清晨都会把自己夜间所做的梦记录下来，故许多人都把他视为“精神分析法”的先驱。这就是他采取半匿名形式而出版的《梦与操纵梦的手段》（1867年）。弗洛伊德（Freud）于其《梦的释义》（1899年版）中，也曾多次提到过德理文。所以，汉语教学与汉学研究，并非是德理文真正喜欢的职业。他的汉学家资格也颇令人高度质疑，尽管他一生中获得过属于“汉学家”的众多荣誉。在法国人的心目中，他更应该是弗洛伊德的先驱。

德理文是于1858年开始接触汉语与汉学的。由于其生父于该年6月4日、其养父于同年11月16日先后逝世，使他接受了一大笔遗产，从而可以衣食无忧地从事“汉学”研究，这在当时是一门高雅而又清贫的工作。其实，他于1850年就写过一本有关中国的著作；于次年又与人合作，完成

了毕瓯(Edouard Biot,1803—1850 年)有关《周礼》译注本的遗作;他于1849 年由安东尼·巴赞介绍加入了法国亚细亚学会。但他在汉学领域并没有多少名气,甚至连 1872 年和 1883 年先后出版的《东方现代语言专修学院的历史》中,都不见其名列于教授名榜中。但在 1869 年,法国公共教育部正式批准了他在东方语言学院的教授职称,这是为了取代儒莲在该院的教席。

在儒莲晚年身体不佳的情况下,德理文于 1872—1873 年间,曾代替儒莲主持过法兰西学院的汉语和汉学讲座课程,这是由公共教育部、金石和美文学科学院联袂决定的。儒莲于 1873 年逝世后,德理文在 1874 年 6 月 1 日被正式受命执掌该教席之前,实际上已把该教席控制在自己手中了。他是由金石和美文学科学院与法兰西学院教授委员会共同提名的唯一候选人。但这项任务也招致了许多反对意见。觊觎该职位的自中国返归的原巴黎外方传教会传教士童文献(Paul Perny,1818—1907 年)神父到处散发传单,攻击德理文不称职,声称"德理文侯爵绝对无能力讲汉语,更不能用汉文书写 6 行文字或自汉文翻译"。因为《离骚》并非是由德理文自汉文原文翻译的,而是转译自德文本,而且还使用"捉刀人"——华人助教李少白。

德理文在法兰西学院授课的一大部分内容,是解释摘引自《今古奇观》中的民间故事。这些课程后来形成了他那些译注本中的内容。

1876 年,德理文荣膺法国金石和美文学科学院的儒莲奖,这主要应归功于上文提到的他对马端临《文献通考》部分章节的译注本。从此之后,德理文在历届儒莲奖的颁发中,都扮演过重要角色。

1878 年 2 月 8 日,德理文当选为法国金石和美文学科学院的院士,从而达到了其学术生涯的巅峰,也是他经过了 3 次竞争之后才获得成功的。1887 年,他当选为该科学院的副院长,并于次年晋升为院长。在此前后,他在该科学院的讲坛上作了许多报告。如 1870 年,介绍《离骚》;1872 年 5 月,介绍了汉文方块字的历史与特征;1872 年 5 月,介绍了台湾与琉球岛群岛的历史;1872 年 12 月—1873 年 1 月,他报告了中国南方的民族史;1878 年 5 月,他介绍了一方中国玉玺;1879 年 2 月,他又介绍了中国的"藩部"历史;1885 年,他作了"有关安南语词汇与安南文的真正价值"的报告;1886 年 3 月,他报告了儒家教义。这些报告大都发表在金石和美文学科学院的文集中了。

德理文有关中国的著作还有很多。他以编译自《四库全书·子部·农家类》的《授时通考》,而最终成书的《中国人的农业与园艺术研究》,介绍了可以有益地引入西欧与北非的中国植物、动物和农技(1850年);《面对欧洲的中国》,叙述了1858—1860年英法联军对中国的远征(1859年);他于同期还计划翻译《金瓶梅》,但未果;《中华文字全本》(1869年);《中国玉的历史》,编译自马端临的《文献通考》;《苗子民族志》,在国际东方学代表大会中国组的报告(1873年)。

德理文于1892年11月2日逝世。根据家属愿望,葬礼从简,安葬于豪巴纳斯公墓。

(四)进入近代学术风格的汉学大师沙畹

德理文于1892年去世时,沙畹(Edouard Chavannes,1865—1918年)于1893接过了其教席。沙畹的继任,开创了法兰西学院一代新型汉学家的先河。过去那些主持该讲座的汉学家们,都不曾有机会莅华实地考察中国,或者是与中国学术界交流并广泛接触,他们大都只会读汉字,而无法流畅地讲汉语。沙畹是第一个曾长期于中国生活,在中国从事过多次长时间学术考察和考古探险的人。他广交中国学术界朋友,不仅精通中国古汉语,而且也能用现代汉语表述。自他之后的马伯乐、戴密微、谢和耐和魏丕信,基本都是这种情况。当然,他们的口语能力始终并不理想,只能勉为其难了。总之,正是从沙畹这一代人起,巴黎才被誉为西方的"汉学之都"。从此之后,"学汉学,到法国"的口头禅广泛流传于整个欧陆。

沙畹如其同时代法兰西学院的前辈儒莲一样,他很快就被整个西方汉学界公推为汉学研究大师。他一生中可谓著作等身,弟子成行。其著作不但涉及面很广,而且有许多在西方都是开创性的。其中主要是史学家的著作,但也拓展到了包罗万象的领域。所有这些著作都注重一种新方法,他考虑到了自儒莲以来所有史学和文献学研究所取得的进展,故而必须使汉学革新,进入近代学术的范畴。沙畹出生于一个新教徒家庭。在宗教战争期间,他自瑞士移居法国,属于法兰西学院的一批"汝拉山区"派教授的世系。因为沙畹、戴密微均为出生在瑞士汝拉山区的人,马伯乐也曾在那里生活过。沙畹从小就有一种苛刻的和一直发展到谨小慎微的职业道德。他接受了时人在法国所能享受到的最高学府培养,这就是法国政治家的摇

篮巴黎高等师范大学的教育。当时巴黎高等师范大学校长是一位古代艺术史学家,他将沙畹的研究引向了中国研究的方向。当时法国最时髦的是唯科学主义和唯历史主义。因此,沙畹或多或少地总要受19世纪末期思想的驱动,其青年时代正是由这些思想哺育而成长起来的。

沙畹的科学研究生涯始于哲学。他于1891年出版的第1部著作,便是与杰出的日耳曼学家夏尔·安德勒(Charles Andler)合著的《康德自然科学的形而上学第一本源》。在稍晚些时候,安德勒后来也登上了法兰西学院讲座的讲坛。1889年,沙畹在24岁时出发前往北京,一住就是3年,其身份是法国公使馆自由随员,从而为他留下了致力于科学研究的充足空闲时间。他于此期间到处搜集中国的石雕资料,以撰写其《中国两汉时期的石雕作品》(1893年)。他为此而跑遍了中国上海及中国东部许多省份,仔细寻访,潜心考证。

由于沙畹在巴黎听课时,已经初步掌握了汉语,所以他刚到北京,便在一位中国师爷的帮助下,立即着手翻译中国二十四史中的第一部王朝正史,即司马迁的《史记》。沙氏遵循其雷厉风行的作风,依靠惊人的工作能力,在到达北京一年后便成功地翻译并出版了这套巨著的1卷(《封禅书》,1890年)的法译本。沙畹在北京完成的全部《史记》译著手稿,至今仍典藏在吉美博物馆,这是1部初稿,没有注释。沙畹返回巴黎后,仅出版了其中三分之一左右的篇幅(130卷中的47卷,5卷本,1895—1905年),附有导言、注释和极为详尽的附录,其中涉及了由中国古代史提出的所有问题。其考证既严谨又有广泛涉及面,整个汉学界(即使在中国也是如此),直到那时都无出其右者。尽管这几卷译著年代已久远,但至今所有人都在参阅它。这几卷书再版于巴黎,并附有一卷补遗。其中包括附加的2—3卷译本,这是沙畹在弥留之际留下来的。其中还包括他自1905年起出版的,与《史记》译著融为一体的总索引和参考书目等附录。

1893年,沙畹应召继任德理文主持法兰西学院的汉学讲座时,只有28岁(与此前的雷慕沙几乎一样)。他的任命并非是一帆风顺的,由于其友印度学家傅舍(Alfred Foucher)的广泛交际手腕,才使他最终获胜。在沙畹缺席的情况下,傅舍以候选人的名义去拜访教授选举人。当时法兰西学院的讲座,仍保持了"汉语、鞑靼—满语语言和文学"讲座的名称,而沙畹既有很深的语言学天赋,又得益于儒莲的施教,所以具有竞选该教席的优势。自从沙畹回到巴黎后,他的一位挚友,也是印度学家的烈维(Sylvain Lévi,

1863—1936 年),使沙畹的注意力离开汉学研究,他转向翻译研究印度历史所必不可缺的汉文佛教资料,而且几乎占有了他的全部工作。于是,我们看到沙畹接二连三地发表了一系列有关中国、印度和赴西域求法的高僧传的译注本。这在某种程度上也属于雷慕沙和儒莲的传统。沙畹有关《史记》的译注工作一直停留在计划中,从而迎合了印度研究。沙畹的佛教著作,稍后又由一大批其他著作所补充,大都与烈维合作而成文。我于此无法一一列举其书目,特别是有一套巨著《汉文三藏经中的 500 个故事和寓言》(3 卷本,1901—1911 年,1962 年再版本中附有 1934 年出版的一卷补遗),该著作成了经常要追溯到印度的世界民俗学比较研究的珍贵宝库。他有关远东佛教史的著作还有:《佛教取经人的旅行记》(1894 年)、《悟空行记》与《宋云行记》的译注本等。

1907 年,为了完成在满洲和中国北方诸省(河北、山东、河南、陕西、山西)的考古探险使命,沙畹重返中国。他在这些地区,尤其是在龙门和云冈石窟,取得了考古和题识、石刻资料方面的重大收获,从而成为第一个有条理地考察这些石窟的外国学者。这次考察带回来的两大包图版拓片,以及令人遗憾地未能最后完成的两卷本著作(《华北考古记》,1909—1915 年),都形成了奠定西方中国近代考古学的基本著作。在这次旅行中,沙畹还登上了泰山。在他返回法国后,特为此而写成了一部权威性的专著[《泰山,论中国的山岳崇拜》的大作(1910 年)]。该书后附有一篇《中国的社神》的附录,它又另辟研究中国古代宗教的一条新途径,其弟子们在这条路上追随他。在考察中,沙畹有一个名叫瓦西里·米哈依诺维奇·阿列克谢耶夫(Vassili Mikhaïlovitch Alexeiev,1880—1951 年)的俄国汉学家陪同。这位俄国人当时很年轻,曾在法兰西学院沙畹门下接受过施教,而且一直对沙畹保持着某种崇拜。瓦西里·阿列克谢耶夫后来成了苏联汉学界的领军人物,曾当选为苏联科学院院士,长期任教于列宁格勒大学,继承圣彼得堡的汉学传统,从而也是法苏汉学之间架起了某种联系的桥梁。沙畹于 1894 年在日内瓦国际东方学大会上,宣读了在居庸关发现的一方六体碑文(梵、藏、蒙、畏兀儿、汉、西夏文),这就是应断代为 1345 年的一方石刻。他还翻译了西域的 10 方碑文,整理了斯坦因第一次和第二次西域探险所获汉文文献。

我们无法在此列举沙畹出版的所有著作。大家可以在考狄(Henri Cordier,1849—1925 年)于沙畹死后,为他所写的悼词中,列出几乎是完整

的出版著作目录。只要我们想到他在53岁时便过早地谢世,那么我们就会对其著作的巨大数量及广泛的涉猎面而顿生钦佩感。在他的学术生涯中,没有任何一个学科不曾触及过:碑铭学、古文字学(《斯坦因在新疆沙漠中发现的汉文文献》,1913年)、西域史、西突厥汉文资料、中国舆地学及地图绘制术,他甚至在其晚期也研究过道教(《投龙简》,载《东亚论文集》第3卷,1919年)。其中唯一付阙如的学科是中国的美文学(他憎恶这一学科)和哲学。当他投身于汉学研究时,哲学本来是其敲门砖的目标,其青年时代的许多计划都在成年后遭到放弃。第一次世界大战打乱了他的计划,他为法国的命运担忧而深受折磨,但他仍然强迫自己反复练习汉语口语,以至于在中国于1917年加入协约国一方而参战时,他准确无误地接待了中国政治家代表团。代表团成员之一就是曾先后任清政府皇族内阁协理大臣、袁世凯政府的国务卿和北洋政府总统的徐世昌。徐世昌本是一位文人,当时接受了巴黎大学的名誉博士称号。当沙畹的生命只剩下数月时光时,仍在索邦神学院的梯形大教室中,举止优雅地发表了《论中国人的道德思想》的演说。

(五)优秀的语言和历史学家马伯乐

沙畹于1918年逝世后,法兰西学院的这个持续了104年的"汉语、鞑靼—满语语言和文学"的讲座,终于改换名称了。这既是由于中国满清王朝灭亡和共和制国家建立的必然结果,又是由于中国文化及世界汉学发展的大势所趋。

马伯乐(Henri Maspero,1883—1945年)于1921年开始主持该讲座,他将其讲座的名称改为"汉语语言和文学讲座"。

马伯乐虽然也是沙畹的出蓝弟子,但与伯希和及葛兰言不同,他更多的则是以语史学家的面目出现。马伯乐的著作撰写得条理清楚,有时甚至是带着矫揉造作的简练。他的气质导致他经常作出尖锐而又始终具有建设性的批评。人们可以在他的全部著作中都能感觉到这一点。他的父亲是法国著名的埃及学家加斯东·马伯乐(Gaston Maspéro,1846—1916年),祖籍意大利,是《古典东方民族史》这部不朽著作的作者。

在加斯东·马伯乐的指导下,未来的汉学家马伯乐撰写的第1部著作,却是一部研究古希腊时代(公元前3—1世纪)和埃及财政史的书。经

济史已经吸引了马伯乐，他应该是最早触及到中国经济史领域的人之一。马伯乐决定前往一个更遥远的、对他来说是更新奇的东方去从事探索性研究。1908 年，马伯乐出发前往设在河内的法兰西远东学院，他在那些居住的时间要比伯希和长得多（1908—1920 年），共计 10 多个年头，也就是他的整个青年时期。马伯乐在那里生活在当地居民中间，深入到了他们的生活中。他没有一个星期不去参加这种或那种充满越南式生活魅力的朝山进香，或者是村庄的节庆。马伯乐在他旅居印度支那期间，搜集了数量可观的民间宗教文献，不仅涉及越南，而且还涉及毗邻地区的其他民族，尤其是北越的泰族人。他的大量调查资料都收藏于巴黎亚细亚学会。虽然几乎所有资料都未刊，但马伯乐为了从比较文化的角度澄清中国文化的起源，曾大量利用过这些资料。如《〈诗经〉中的神话传说》，1924 年；《古代中国人与近代泰人的社会和宗教》，1929 年在东京东洋文库所作的报告，发表于其《遗作集》中。

马伯乐也与其时代的大部分汉学家们一样，是通过印度支那这块跳板，首先触及到了中国的历史学和语言学。他的最早论文之一的题目便是《唐代安南都护府历史地理论》（1910 年）。在另一篇文章《安南语言语音史研究》（1912 年）中，他奠定了东南亚比较语言学的基础，从而导致了对越南语大量借鉴汉语音位学演变的研究。马伯乐于 1915—1924 年间出版的《汉语音位学研究》，为瑞典汉学家、斯堪的纳半岛汉学之父高本汉（Bernnard Karlgren，1889—1978 年）的研究开辟了一条道路：马伯乐与高本汉为此而曾经友好地争论过。在旅居印度支那后期，马伯乐亲自编制了“中期汉语”的复原体系（《唐代长安方言》，1920 年）。他表示要撰写一部“上古汉语”音位学的著作，但他觉得文献资料不足。马伯乐在此问题上只写过一篇有关方法论的《古代汉语的前缀和衍生》的短文（1930 年）。这些方法提出了汉语结构和类型的问题。马伯乐在他学术生涯的后期，曾在语言学领域中离开了音位学问题，更主要的是转向研究汉语的句型及其结构体系（《远东语言》，载 1937 年《法国大百科全书》；《汉语》，巴黎语言学会 1934 年版）。

1908 年，马伯乐刚刚抵达河内，便被法兰西远东学院派遣赴中国考察，有幸参加了光绪皇帝和慈禧太后的葬礼。这两次葬礼预示着中国帝制的崩溃和即将到来的革命。1914 年，马伯乐重返中国，在浙江省作考古学调查。他在越南查阅了中国方志，从而为这次考察做了充分的准备。但

是,由于世界大战,马伯乐被迫缩短了考察期。这次考察的结果发表在《法兰西远东学院学报》(1914 年)中。马伯乐始终注意田野调查成果。他利用这次旅行,而与中国的这个人口众多地区的农民,生活在一起,向他们调查中国农民的社会和宗教习俗。战争迫使马伯乐返回了法国。当中国 1917 年加入协约国一方而参战时,他应征入伍,担任中国派往法国的华工们的翻译——中士。马伯乐在这些华工中继续他的调查,因为大部分华工的原籍均为江苏。这样一来,他便得以用第一手资料来描述中国民间宗教(《近代中国的神话》,1928 年版)。

1921 年,马伯乐由于在法兰西学院执教,才最终定居法国巴黎,他立即开始撰写一部中国古代史。这项工程的结果是他在 1927 年出版了 1 卷《古代中国》(1955 年再版,附补编和汉文方块字,最近,集美博物馆将此书再次重印)。马伯乐壮年时代的所有著作,都或多或少地以此书为中心而展开的,或是为了撰写此书,或是在此书出版后作补充,或是为其续集积累资料,并打算把这些资料作为其书中自汉至六朝末年历史的续篇。因此,如同其题目所指出的那样,《古代中国》止于秦朝。从汉代开始,中国文献资料的数量要远比古代多得多。马伯乐必须对这些资料作出考证,运用其中的经济资料,这就导致他着手从事对中国经济史的全面调查,当时中国经济史尚很少有人触及;尤为重要的是他必须为道教史那实际上尚为空白的领域开辟一条道路,马伯乐将他最后的许多课程和出版著作用于了这项内容。马伯乐《遗作集》第 2 卷(1950 年)便是研究论述道教的。他对中国编年学中的许多不确切记述的研究,又使他成为了天文学家。在他的著作中,有 400 页左右是关于中国天文学史的,他在文献学上的才能,与他自己不得不学习的技巧知识联系在一起了,这是一种罕见的结合。

马伯乐是法国研究中国道教的奠基人,此后整整一代法国道教学家,均为其门人。道教在马伯乐的著作中占据着重要地位。他的《遗作集》3 卷中,有一卷就是道教论文集。他也是将道教置于中国社会的整个大背景中进行研究的人。如他于 1922 年撰写的《老子和庄子著作中的仙人与神秘生活》中,便指出这些作家是神秘主义的人物,至少是与神秘界有关。他们的著作证明,他们曾有过与西方大宗教学家或穆斯林们相似的经历。此文甚至是写于马伯乐阅读《道藏》文献之前。马氏于《道教起源及其于汉代之前发展的历史札记》中,又论述了道教的长生不老及其神秘生活。他于其中特别介绍了六朝时代哲学性的道家与宗教性道教之间关系的历史。

他认为从公元前4—3世纪起，道教徒们便开始寻找长生不老法。他于1937年发表的《中国道教的养生术》一文，使人看到了他是如何熟练地运用《道藏》资料的。他也高度注重道教的社会性功能。

马伯乐同样也研究佛教，他在法兰西学院的授课中曾重点讲解过佛教。他于1910年发表的《汉明帝感梦遣使求经事迹考》一文，阐述了这段历史传说中的某些方面。他于1934年发表的研究《洛阳伽蓝记》的文章，广泛地用了《后汉书》《出三藏记集》等文献中的资料，指出中国佛教并非是最早出现在汉明帝时代。他于1940年发表过《佛教是怎样传入中国的》的论文。他对于公元2—3世纪的佛教僧伽和僧侣的研究，证明了他对佛教历史和经文书籍的熟悉程度。他对于《付法藏因缘传》的研究，又表现出了他研究佛教的方法。

马伯乐对于中国民间宗教的研究之代表作，则是他于1928年出版的《近代中国的神话》一书，其素材主要是他在浙江和江苏居住期间搜集到的。当时法国对于中国近代宗教所知甚少，而且许多人都是带有鄙视心态看待中国民间宗教的。马伯乐却正确地阐述了这些民间信仰与修持。

在中国传统文化方面，马伯乐先后研究了孔子、墨子、荀子、庄子、老子、伏羲等。他对于《易经》尤感兴趣。

1928—1929年，马伯乐旅居日本，受到了东方学家们，尤其是历史学家黑板胜美和汉学家内藤虎次郎、狩野直喜的热烈欢迎。马伯乐举行了多次经过精心准备的讲演，其中一部分讲演或发表在日文期刊上，或收于其《遗著集》中。他在德国法西斯的布痕瓦尔德集中营，过度地忧国忧民，过早地离开了人世，使法国汉学界失去了为该学科增添荣誉的最大思想家之一。

（六）法国当代汉学家的“众人之师”戴密微

博学而又爱国的汉学家马伯乐于1945年死在德国法西斯的集中营之后，另一位瑞士血统的法国汉学家——沙畹的最后一名出蓝弟子戴密微（Paul Demiéville，1894—1979年），于1946年执掌法兰西学院的“中国语言和文学讲座”的教席，直至1964年退休为止。

戴密微于1894年9月13日诞生于瑞士汝拉山区的洛桑。他在瑞士完成其中学学业之后，又先后赴英国和德国接受“欧洲式教育”，并于1914

年获巴黎大学的文学学士学位。他经过在瑞士服一年兵役之后,又重新先后在法国、英国和苏格兰等地居住,以分别在巴黎、伦敦和爱丁堡大学中继续其语史学研究(1915—1917 年)。他最终于 1915 年在伦敦皇家学院拜一名前入华传教士为师,而开始其汉语学习。该传教士又建议他到法兰西学院去和沙畹学习汉学,从而开始了他终生的汉学研究生涯。戴密微在开始时似乎更对音乐史颇感兴趣,研究过某些组曲。他同时也关注俄罗斯文学,并在一段时间内还受外交职业的吸引。戴氏出于对中俄关系史的好奇,便开始学习汉语,从而将他的注意力引向了远东,特别是从事中国研究。1917 年,他在法国东方语言学院注册,不仅学习汉语,还学习日语、马来语、暹罗语、安南语和俄语等诸多东方语言。这一切都表现了戴密微对语言学的广泛兴趣及其特殊的语言天才。为了求学,他在远东长期逗留,熟练地掌握了汉语、越语和日语,同时还可以阅读俄文、德文、英文和意大利文,并且还懂得梵文、巴利文和藏文。他甚至在 70 多岁时,又开始攻读西班牙文。

戴氏在法国东方语言学院,聆听当时法国的著名东方学家微席叶(Arnold Vissière,1858—1930 年)和考狄(Henri Cordier,1849—1925 年)的课程。考狄自 1888 年便在法兰西学院占据着一个"远东国家地理、历史和制度史"的讲座,曾任法国地理学会副会长,同时也在东方语言学院兼课。考狄于 1869—1876 年间在上海,从事进出口贸易。微席叶曾任法国驻华公使馆的翻译,参与了 1885 年 6 月 9 日在天津签订的《中法新约》和 1887 年签订的《中法商务专条》的谈判,后执教于法国东方语言学院。戴密微还投在法兰西学院的印度学家烈维(Sylvain Lévi,1863—1936 年)门下学习梵文,从巴黎大学教授傅舍(Alfred Foucher,1865—1952 年)学习佛教文化,特别是学习犍陀罗(Gandhara)佛教艺术的知识。他还向著名语言学家安东尼·梅耶(Antoine Meillet,1866—1936 年)、法兰西学院印度支那历史和语言助教路易·菲诺(Louis Finot)学习过印度支那语言。

戴密微终于在 1919 年获得了法国东方语言学院的汉文文凭。当他在欧洲的学业结束后,便开始赴远东学习与工作。他于 1919 年 12 月 3 日成为法兰西远东学院的公费寄宿生,这是由于其师菲诺和傅舍鼎力推荐的结果。法兰西远东学院的前身,是于 1898 年由法属印度支那总督杜梅(Paul Doumer)创建的法国印度支那古迹调查会,于 1900 年取名为法兰西远东学院,首先设立于西贡,于 1902 年又迁至河内,今迁回了巴黎。

戴密微于1920—1924年间居住在印度支那,其间于1921年年末首次在中国居住。他于北京居住数月,以学习汉语口语。他又先后赴山西考察云冈石窟,赴山东参加纪念孔子寿诞的礼仪(9月28日),然后又先后赴南京、苏州、杭州、宁波、绍兴,最后于1922年1月返回河内。

1924—1926年间,戴密微在中国的华侨大学厦门大学任教,厦大原本由爱国华侨陈嘉庚(1874—1961年)创建。1926—1930年,戴密微又在日本任日佛会馆的代理会长。1930年,他谢绝了哈佛大学的聘任,而回到巴黎东方现代语言学院任教,讲授中国的语言和文明。他于1945年又成为法国高等实验学院的导师,讲授佛教语文学。

1946年,戴密微最终进入法兰西学院,执掌"中国语言和文学讲座"的教席。他于此期间又当选为法国金石和美文学科学院院士,并于1959年任该科学院主席团的主席。他在法兰西学院的任教,直到1964年退休为止。

戴密微先生的第一部重要著作,就已经标志着着其后来的主导方向了,但这并非是他唯一的方向,也可能不是其个人情趣本来会促使他发展的方向。这就是印度—希腊国王弥兰陀王(Ménandre,米兰陀)与那先(Nâgasena)比丘的一场哲学—宗教性对话,他对该经文的两种汉文本和一种锡兰巴利文本进行了比较研究。这部学术性著作,他是在烈维的启发下,于法国着手启动的,继续写作于河内。他1924年以258页的一篇长文的形式发表。戴氏由此而表现成一位无与伦比的语史学家。他在世界范围内,也可能是第一位系统地和炉火纯青地掌握了佛教的主要语言(梵语、巴利语、汉语和藏语)的人,从而运用了在公元3—9世纪期间,根据印度文佛经原本,而在远东译制的不同译本之间,进行比较的方法。他在数年之后的一部有关印度佛教宗派起源论的著作中,也使用了同一种方法。这就是说,他将已佚的同一部原印度经文的5、6和7世纪的3种汉文译本,与一种晚期的藏文译本作了一番比较。他以这种对古文献的对勘比较方法,而确保了诠释佛经起源及其历史的最坚固的基础之一,不仅是在远东,而且也包括印度在内。他既执着于研究哲学论著、印度佛教部派史和律藏经文,又注重于小乘佛教的巴利文传统;或者是根据在汉文文献中搜集到的大量资料,而追述公元最初几个世纪的罽宾(克什米尔)佛教史。他以一种极其广阔的开放思想和对于汉译本经文的研究,达到了一种如数家珍般的熟悉程度,全面论述了汉文经文传统为介绍亚洲最大宗教所作出的巨大

贡献，戴密微当时是唯一能够提供这样一种宏观看法的人。

戴密微在《古典印度》中，对佛教作了非常严谨、明确和完整的阐述。该书是由路易·勒努（Louis Renou）和让·菲利奥札（Jean Filliozat）主编的一部研究文集。在这篇长达56页的文字中，戴氏论述得既翔实又具体，论述到了中国的译师和在公元3—10世纪期间从中国赴印度的求法进香人、印度和西域的祖师与译师、汉文大藏经（共包括4000万汉字和1692部译自印度原经文的一套译经）的历史。他甚至还论述到了这套经文的内容：经文中首先是佛语、律藏、疏经、哲学论著、印度和中国的佛教史，其次是518—944年间在中国编写的释教录，最后是在日本编纂的工具书。戴密微于伯希和有关中国印刷术起源的遗著一书所补入的附录中，涉及了971—983年间在四川刊印的大藏经初版，以及在中国和朝鲜印制的11—14世纪的晚期佛经版本。早在1924年，他有关《弥兰陀王问经》或《那先比丘经》的长篇研究论文，便成了他写一篇有关汉文佛经概论的机会。40多年间，他在其论著及其授课中，从未停止深化他有关这部鸿篇巨制的知识。戴密微以决定性的方式，为廓清公元2—9世纪之间中国的印度佛教传统那部极其复杂的历史，作出了贡献。不大注重历史事实的印度资料，却对此完全保持沉默。戴先生于1926—1930年在日本居住时，便成为一家根据中日文史料而编写的佛教百科事典的主编，这就是《法宝义林》（Hôbogirin），首先由日本科学院赞助并由其两位奠基人（烈维和日本学者高楠顺次郎）主持。在这套百科事典的前4册中，有一大部分条目出自于戴密微的妙笔之下。证明了他的超人学识。当他成为金石和美文学科学院的院士时，便一心坚持要使这项事业在他的帮助和保护下得以继续发展。

大部分印度佛教文献仅以受中国孝道影响的汉文译本形式存在，其梵文原本已佚，而这些汉译本又都是在中国由中国的双语学者、僧俗人员以及原籍为印度或西域的译经师们翻译的。中国人对于印度经院哲学的抽象和烦琐特征，只会表现出少许的兴趣。外来宗教只能在有利于诸说混合论现象的情况下，才会适应于其中的背景。在二战之后，戴密微将其最大一部分著作都用于研究中国佛教在宗教、哲学甚至是在文学方面的同化。他从文献和史料的比较开始，转向了对于文化影响和撞击的研究。

戴密微对于大量未刊文献之宝藏的发掘，也为其著作全面重新定向。这就是5—10世纪敦煌和西域汉文写本。戴密微于1934—1939年间对这

些特藏,尤其是对伯希和于1909年入藏于巴黎国家图书馆的最丰富特藏的内容,都作了一次全面的探索。他在与中国学者王重民共同浏览阅读这些写本时,便制订了撰写一部著作的方案,其中既涉及了印度与中国佛教观念之对立,又涉及了唐蕃关系史。这就是戴密微所著的最累赘和充满密密麻麻注释的一部著作之起源。该书书名为《吐蕃僧诤记,印度和中国佛教徒于7世纪有关禅的一次大辩论》。他编辑了有关来自印度和唐朝的僧侣之间,面对吐蕃赞普而展开的这次僧诤(结集或辩经)的档案,并且又勾勒出了其历史范畴。这部著作中整页地写满了学术性注释,往往一条注释都会成为百科全书的一大条目。它们既论述了教义要点、在中国撰写的伪经或印度经文的传播,同时又探讨了下嫁吐蕃赞普的唐公主、西域胡人扎辫子或者是唐蕃会盟礼仪诸多问题。至于这场大辩论本身的背景,戴密微阐明了一种渐悟与顿悟教理的对立。他后来又经常反复论述这一点,因为他认为这种对立是根本性的,也就是说在中国佛教中的顿悟,与印度佛教中的渐悟之间修持仪轨的对立。

戴密微的许多著作都涉及了佛教的中国化过程。例如,他有关《佛教进入中国哲学传统》的精辟文章、对加斯顿·雷诺多(Gaston Renondeau)的《日本武僧史》所作的长篇跋尾《佛教和战争》、有关中国伪经的著作及其有关维摩诘(Vimalakirti)在中国形象的论文,特别是他的那些有关"禅"以及典型中国式的哲学、宗教、无政府主义者和破坏艺品者的精辟论著。他认为禅"是佛教的一种真正的中国式改革,系印度传统地位的一种大复归"。正如戴密微先生提供的临济宗法师语录译本中所指出的那样:"向尔道:无佛、无法、无修、无证。"他经常强调指出,中国最典型的特征之一是厌恶抽象和理论,折中与具体,首先重视实践、亲验和直观。他写道:"与印度相反,中国注重真实,再没有比这一切更加平凡的思想了。这就是为什么这种思想使我们深感困惑,其原则就在于它的朴实性。当人们对此感兴趣时,抽象便会显得很乏味。"由于戴密微具有一种从文献比较到文化比较的思路,同时也是由于他的好奇心和开放思想,所以他注定要从事比较文化学家的工作,不时地将其研究扩大到了他最熟悉的领域之外。

戴密微对于镜与心的隐喻,作为虚幻之象征和佛法那有求必应的应验,都作过艰难的调查。他指出了这种形象顽固地反复出现在印度和中国的佛教徒中,甚至出现在公元前4—公元前2世纪的道教作家中。他将其调查一直深入到西方和阿拉伯世界的神秘主义者,从普洛丹(Plotin)到阿

尔—加萨里(Al-Ghazzâli),从尼斯的格里高利(Grégoire de Nysse)到童贞马利亚(Marie)。当戴密微应邀访问日本时,也就是当他最后一次返回远东时,他在京都人文科学研究所作了两次报告,介绍了自17—18世纪以来直至二战时的法国汉学研究史。这篇阐述所掌握的资料令人赞不绝口,他对法国耶稣会士们的业绩以及西方对中国开放的反响,都作了突出论述。他的论文《论中欧在哲学方面的最早交流》与这次报告遥相呼应,涉及了中国在18世纪时受到的西方影响,与他在10年之前写成的《论佛教进入中国的哲学传统》也形成了对称。戴密微对于中国相当于西方启蒙时代的一切都产生过某种好奇心。他认为具有不同思想和文化气氛的这两个时代分隔开的差距,并不比在西方相对应时代的差距小。戴密微的兴趣和知识从中国的上古时代一直延续到当代。他将其在法兰西学院的课程之一,定名为"清代的几位思想家"。从他在印度支那居住的最早几年开始,其注意力便被依次引向了其中的某几位思想家。他喜欢阅读18世纪大文豪们的来往书信,欣赏这些受青睐的作家那"敏捷而又尖刻的文笔"。他重新提到,在该时代,"书信体裁在中国引起的轰动效应,绝不会比法国或英国小"。

戴密微在其学术生涯的伊始,便朝着使他变成一名学贯中西学者的研究领域的方向发展。但他在佛教文献学专业中作出的巨大业绩,当然并非是其一种志向的成果。当他于1921年在北京时,他在一封书信中就已经表现了不再专攻佛教,而是要研究"中国纯文学"的意愿了。4年之后,他在福建承认自己"犯了思念中国诗歌之症""日夜之间再未阅读其他内容"。他从未摆脱过这种激情,始终声称诗歌是"中国创作的最高水平的文学作品""是其天才的最高表现"。但仅在二战之后,他才研究中国的那些大诗赋家,首先是地位最高的庄子。他曾在法兰西学院开设的多种课程中,数次致力于讲授庄子,使用了历代积累起来的中国人的疏注文。对于在敦煌发掘到的变文和俗文学诗歌、具有佛教倾向的诗人谢灵运,或者是教俗人员临终时的诗句,他也长期地搜集、翻译和注释它们,其总数达数百阕。这些著作已于近期由桀溺(Jean-Pierre Diény)刊行。这些"汉文临终诗"与在敦煌发现的8—10世纪的王梵志的巨部通俗诗,形成戴密微的两部遗著:《临济录》译注本、《〈王梵志诗集〉和〈太公家教〉》译注本。戴密微用意大利文发表了有关中国文学的一篇精辟论文。他为《中国古代诗集》写了一篇概论,而且他本人就是此书的策划者和精心审校者。它们成

功地使西方读者,对于以一种与我们大相径庭的语言为基础的吟诗艺术,顿生深切的感受力了。

戴密微是一位热衷于登山的人,在酷爱山岳方面与中国人灵犀相通。在描述中国人的山岳、从宗教到哲学、从哲学到18世纪的巴罗克艺术观念的历史演变时,他都提醒人们说:"中国文学发现了山岳,以从中获得艺术效应,这要早于我们西方近15个世纪……"他最偏爱的诗人之一谢灵运,也如同他一样是一位登山人。谢灵运于433年被斩首于广州市曹,前往寻找大山去了,这就是与宇宙的沟通。戴密微写道:"阮籍(公元3世纪)讲到了一名经常出入悬崖峭壁中的隐修士。当有人向他提问题时,他仅限于以吹口哨相答,以至于使整座大山都对此发出了鸣响,如同是笛子和竹乐籁的合奏一般。"这是一种如同禅师一样的神秘答复,是对《庄子》卷2的响应,该卷是以人、地和天三种籁之比较而开始的。戴密微的最后著作之一就是返归山岳:《黑湖集》,这是17首中国古体诗的译文,原诗由其友饶宗颐所写。戴密微是一位令人仰慕的翻译家,善于将信达雅的标准结合起来。

戴密微清醒地懂得中国留给人类的巨大文学遗产财富的价值,及其全新的独创特征,有时又为世人对中国产生的无知与冷漠而感到愤愤不平。他于1967年针对中国18世纪的一名史学家和哲学家章学诚(其观念令人联想到了福柯和黑格尔)而写道:"很难设想,在'人文科学'欲成为世界学问的今天,这样一个人却会在远东之外默默无闻……为了世界(也是为了我们西方)的未来,最重要的是要使中国最终能被更好地理解,理解其思想那经久不变的特征,我们的估计仍与实际相差甚远。"但他也知道,有些可怕的障碍不利于这种思想交流。他指出:"在其思想背景方面,文化与意识上极其复杂的心理状态,对于一个18世纪的中国人来说,是理所当然的。"如果说他依然获得了成功,那是由于在他与庄子、禅师、时髦诗人和思想家之间,有一种真正的默契。据他认为,这些性格坚强的人物确实是生气蓬勃的。如果与他们长期交往,那么有时就会与他们成为朋友。他对于生活在5世纪初叶的诗人谢灵运,或者是对于18世纪时的史学家章学诚,一概如此。1967年,戴密微在评论美国出版的有关思想家章学诚的上乘之作时,曾经写道:"自本人反复研究章学诚的40多年来,我也产生了与作者相同的感受,他进入了我的生活,我在经过茫然和脾气性格的突变之后,便会重新想起章学诚……"他将其研究转向唐代佛教的时候,又对武则天入

迷了。

文学、宗教、哲学，一切都见诸戴密微的著作中。在敦煌发现的白话诗和变文，他花费巨大精力而从事研究的那些晦涩难懂的文献，均起源于佛法的远播。他写道："在哲学与诗歌之间的联系，可能不再有比在中国更密切的文化联系了。"诗的灵感接近于顿悟，如同禅宗大师们所设想的那样。此外，禅宗大师也往往通过诗来表达自己的思想。公元前4世纪的庄子，同时成为天才的思想家、作家和诗人。戴密微也善于分析印度的文学体裁，研究它们通过佛教的媒介作用，而对中国文学体裁所施加的影响；他又曾分析印度哲学传统，对于中国思想的演变所施加的影响。他还研究了中国的天道观和佛教教法观念，在朱熹身上巧妙地融合在一起的原因。

戴密微终生集语言学家、历史学家和考古学家于一身。他于1921—1922年在中国的旅行，对于他来说，则成了一次千载难逢的良机。他在云冈石窟录下483年的题记、在绍兴附近的山崖中雕刻的公元7世纪的大佛像上，以及在南宋皇帝的墓中做笔记。10年之后，他与一名德国汉学家合作，发表了一篇有关位于厦门附近的泉州双塔的论文。他于1965年为《学者通报》写了一篇有关远东木乃伊的罕见论文。

戴密微注重实效，他善于对其知识始终保持一种正确的认识。在他自伯希和逝世后而接任主编的《通报》期间，始终极力介绍俄罗斯汉学和日本汉学的最新著作。他所掌握的中文、日文和西文资料，既丰富完整又井然有序。他还有一种高度的献身精神，曾长时间地为他人辛苦，修订、补充和整理遗作。如沙畹的《佛教三藏中的500个故事和寓言》，伯希和有关对1296年赴吴哥的周达观《真腊风土记》的译注本、马伯乐的大量遗著、由他原来的一名厦门籍学生（林藜光）遗留下的一部内容广博的佛学著作《正法念处经》均由他整理、修订和编辑出版，这尚且不谈他负责仔细审阅和润色的数部再版著作。

戴氏的国际名声使他获得了许多荣誉称号。他是鲁汶大学、罗马大学和莱敦大学的名誉博士，伦敦东方和非洲研究院与英国科学院的通讯院士，日本东洋文库和科学院的名誉院士。

戴密微直到其生命的末年，都保持了一种罕见的朝气蓬勃的思想、一种令人惊讶的魅力。他在文学、绘画、音乐专业方面，都具有渊博的知识。他在晚年对西班牙产生了浓厚的兴趣，因为他在70多年前曾独自赴安达鲁西亚，以欣赏安达鲁西亚音乐。

戴氏于1979年3月23日逝世。沙畹大师的仅存硕果亦凋零了。

(七)汉学与藏学皆通而又偏重于藏学的石泰安

在戴密微先于1964年退休后,法兰西学院于1965年安排汉学家和藏学家石泰安(Aolf A.Stein,1911—1999年)教授接任,他又将该讲座改名为"中国社会史研究:制度与观念"的讲座。石泰安从1966年开讲,一直主持到1981年退休为止。

石泰安教授是当代法国最有权威的汉学家和藏学家之一,也是法国少有的几个能同时熟练地运用汉藏两种文字史料从事教学与科研的中国学学家。石泰安1911年6月13日诞生于德国施韦茨,在柏林大学获得汉语文凭后,为逃避德国法西斯对犹太人的迫害,于1933年迁居法国,次年就获得法国国立东方现代语言学院的汉语文凭。他在第二次世界大战期间于印度支那参加抗日战争,先后任山炮炮兵和法军司令部翻译,曾一度被日本法西斯侵略军俘虏并遭囚禁。他于1940—1946年间在越南是法兰西远东学院的成员;1946—1949年间被法兰西远东学院派往中国昆明、成都、北京和内蒙古等地区进行科学考察,后成为巴黎大学北京汉学研究中心的成员。该中心主要有铎尔孟(André d'Hormon)、李嘉乐(Aleixis Rygaloff)、石泰安和韩百诗等人。他于此期间学习了越南文、藏文、蒙古文、日文和汉文。石泰安于1950年返回法国后,先后任法国东方语言学院、高等实验学院宗教系的教授,最后进入法国最高学府法兰西学院。石泰安本为沙畹的弟子葛兰言(Marcel Granet,1884—1940年)的学生,属于法国涂尔干(杜尔凯姆,Emile Durkheim,1858—1917年)学派的社会学学家。他同时也深受莱维—斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss,1908—1985年)的结构主义(莱维—斯特劳斯的代表作是1961和1973年出版的2卷本《结构人类学》)的影响。莱维—斯特劳斯的中心思想是认为,人类社会的一种无意识的对立作用,主宰着神话与社会思想的形态。石泰安据此而从事对中国中原与西藏神话及其仪轨的研究。

石泰安在法兰西学院的授课中,特别热衷于研究宗教生活的内容、概念和形态,将其注意力集中到了微观与宏观之间的关系(这是他的诸多重要著作之一的内容:《微观世界,远东宗教思想中的盆景花园和住宅》)。他后来在法兰西学院授课期间,又在有关阳宅和阴宅的形式与观念、窑洞

建筑观念等问题上重复了同一内容。他也注重对道教科仪和佛教民间传统的探讨。

石泰安在法兰西学院的最早授课涉及了具有宗教特征的契约形式(为墓葬而买地的契约、盟约和誓约、诚信观念、道教师徒间的契约、在道教中出现的传经文献……),他同时也关注道教教团的内部组织形式。他多年的授课涉及了对道教"厨"和"斋"的研究,同时也触及了有关食物的宗教禁忌的观念。

石泰安受曾在吐蕃扮演过某种重要角色的密教的吸引,在法兰西学院授课时也论述了曼荼罗(mandala,坛场)和中国—日本密教中的神祇、观音的女子形象、末法、信仰和善恶报应等问题。他从这种观点出发,对中国佛教的"伪经"和"疑经"产生了强烈兴趣,他认为疑伪经真正反映了中国人的思想观念。

石泰安在宗教思想、宗教组织的社会形态和仪轨研究领域中,也成绩斐然。他在法兰西学院授课的 17 年间,以丰富的多样性和特别新奇的论述,而使人对这一切都产生了浓厚的兴趣。

石泰安在这方面的代表作《西域女神圣地的窑洞——胎藏》,于 1988 年由法兰西远东学院出版。

石泰安先生在法兰西学院授课的代表作,则是他于 1987 年经整理、增补和修订而最终出版的《微观世界,远东宗教思想中的盆景花园和住宅》(作者曾当面建议笔者把它译成《壶中九华》)一书。这是他 50 多年研究的成果。因为他分别于 1942 年和 1957 年就发表了其初步成果。他于该书的第一部分介绍了中国乃至整个远东地区,通过微观世界而反映大世界的手段,特别是中国的盆景和其他微缩景观(瓷瓶与其他器皿上的装饰画)的意义。这些作品都具有艺术和宗教的色彩,特别是具有宗教和哲学的形态。这些微缩景观和微形装饰(器皿上的微观)中,往往带有宗教建筑及其人物的图像。其第二部分介绍了中国和远东某些建筑物的特征,它们往往代表着人类的世界形象,以及人类在世界上的宗教感受。其中特别讲述了世界的层次、中心柱、天地沟通的手段、天门和地门等问题。作者也讲到了世界中心山——中国的昆仑山和印度的妙高山。其第三部分是讲人类的住宅及其与人身之间的关系。总之,此书是反映中国及远东社会观念的一部代表作,也是一部文化人类学的代表作,是作者在法兰西学院的授课教材。

但归根结底,石泰安先生更应该是一名藏学家,其科研与教学的重点,其兴趣的中心始终是藏学,而并非汉学。

石泰安教授非常注重研究汉藏走廊地区的文化、民族、历史、地理、宗教、习俗与文学诸领域。他于1957年发表了《汉藏走廊的羌族》一文,介绍了羌族的历史和宗教信仰,及与其相毗邻的汉藏两族的历史渊源关系。1951年发表了《弭药与西夏》;1966年又发表了《有关弭药与西夏的新资料》等一系列文章。他主要是根据汉藏两种文字资料说明,古代弭药就位于今天的西康地区、打箭炉西北,本是西夏王国的辖地。当西夏王室后裔与成吉思汗断绝关系时,吐蕃人允许弭药人迁居羌塘一带。石泰安把西夏和弭药的最早传说与白哈尔神的资料作了比较,发现了它们在题材、人名和地名上的传统关系。他在1957年作为《汉学研究所文库》第15卷出版的《汉藏走廊的古部族》一书中,概述了晚期藏文史料中有关这些部族起源的传说,但很少有能够确定这些部族具体位置的原始资料。这些部族实际上都位于西藏的中部,这是由于羌族人向西藏中部迁移的结果,他们对于吐蕃的形成作出了贡献。

石泰安对藏族文学也颇有研究。他的博士论文就是他1959年出版的名著《西藏的史诗与说唱艺人的研究》,作为《汉学研究所文库》第13卷出版。他认为西藏格萨尔史诗并非起源于佛教,而是来自某些外国神话英雄的名字。罗马的"恺撒"成了西藏史诗中的格萨尔,甚至与"沙皇"的名称和事迹也有关系。这些论点很难被中国学者所接受。他就格萨尔史诗问题曾写过一系列论著,如《西藏民间史诗》(1941年)、《岭地喇嘛教文本的西藏格萨尔史诗》(1956年)、《格萨尔史诗的西藏壁画》(1957年)、《西藏史诗的古文献——〈朗氏家史史·灵犀宝卷〉》(1962年)、《论格萨尔》(1976年)和《格萨尔史诗概论》(1981年)。

石泰安先生长期从事西藏文化史研究。其名著《西藏的文明》于1962年在巴黎刊行第1版,1971年由山口端凤和定方晟译成日文,在东京出版;1972年由英国德赖弗译作英文,在伦敦出版,1982年又在巴黎出了增订第2版;1985年在中国出版了笔者的汉译本,1994年出版法文第2版的英译本。1994年又出版法文修订版。他有关西藏文化史的其他论著有:《西藏的戏剧》(1961年)、《西藏的一位神圣诗人》(1964年)、《西藏的说唱艺人》(1969年)、《珠巴衮雷的生平和歌曲》(1972年)、《珠巴衮雷的藏文著作》(1973年)、《远东和高地亚洲的住宅、社会和人类集团》(1957年)。

石泰安先生有关西藏历史的主要著作有:《桑耶寺古史〈拔协〉》(1961年)、《有关吐蕃古代史的两条注释》(1963年)、《圣神赞普名号考》(1981年)、《敦煌藏文写本综述》(1984年)等。他有关西藏宗教的著作有:《西藏占卜中的33根签》(1934年)、《喇嘛教》(1959—1960年)、《喇嘛教跳神中的身相信仰》(1957年)、《顿悟》(1977年)、《敦煌藏文写本中有关苯教仪轨的记述》(1971年)、《有关吐蕃苯教殡葬仪轨的一卷古文献》(1970年)、《未诠释过的摩羯罗嘴》(1977年)、《有关金刚橛的古文献》(1978年)、《吐蕃赞普墀松德赞在选择佛教为国教时有关摩尼教的记载》(1980年)、《对古代吐蕃和于阗密教阐述的一种特殊方式》(1987年)、《唐蕃会盟时的盟誓仪式》(1988年)、《印度和西藏的神话》(1985年)。他有关西藏语言书目学的主要著作有:《藏文辞源考》(1980年)、《西藏学近作》(1952年)、《苯教象雄语》(1971年)、《珠巴衮雷传中的藏文词汇》(1942年)、《藏语语义》(1973年)等。

笔者从事石泰安先生藏学著作的翻译与介绍工作近20年,曾多次赴其府上拜访。1999年,恰逢笔者访法时,又参加了石泰安先生的葬礼,也算是一种学术的缘分了。

(八)承上启下的汉学家——谢和耐教授

戴密微先生于1964年退休,法兰西学院的"中国语言和文学讲座"被石泰安先生易名为"中国社会史研究:制度与观念"。直到1973年又由戴密微门人谢和耐(Jacques Gernet,1921—　)教授继任。但他将该讲座改成"中国社会文化史"讲座。谢和耐教授是依靠他的一部《中国社会史》的大学教科书性著作,才执掌该讲座的教席的。他实际上是于1975年才正式开课讲演,直到1992年退休为止。

谢和耐教授于1921年12月22日诞生于当时法国的殖民地阿尔及利亚的阿尔及尔,其父路易·热尔内(Louis Gernet,1882—1962年)是古代希腊宗教和法律史的著名专家,曾任法国巴黎大学文学院院长。谢和耐教授在获得古典文学(法文、拉丁文、希腊文、语言学)的学士学位和高等教育文凭之后,当美军1942年在北非登陆时应征入伍,积极地参加了抵抗德国法西斯及其盟军的战争。三年之后,他于1945年退役,于是便转向中国研究。1949—1950年,他在当时设立于越南的法兰西远东学院学习。谢和

耐先生此时成为法国汉学家和佛教学家戴密微的出蓝弟子，于1947年获得了中文文凭，于1948年毕业于高等研究实验学院。他作为法兰西远东学院的成员在河内居住两年，后来又多次赴中国和日本旅行并进行学术访问。1951年，他被任命为高等研究实验学院的导师（第六系，后来改建成社会科学高等学院，法国史学界年鉴派的发源地和大本营），次年，他获得文学博士的学位（通过了《中国5—10世纪的寺院经济》的博士论文）。他于1957年任巴黎大学中国语言文化课程的讲师，1959年任该校教授。谢和耐于1969年在巴黎第七大学创设了一个东亚语言文化教学与研究机构，并一直主持其工作到1973年。他最终于1973年被任命为法国最高公学法兰西学院的教授，主持中国社会文化史讲座，从1977年到1992年退休，始终为法兰西学院远东诸多研究所的常务主持人。1975—1992年，他与荷兰莱敦大学汉学研究院前任院长的许理和（Erik Zürcher）教授，联袂任始创于1890年的国际汉学刊物《通报》的主编。谢和耐教授于1984—1992年任法国国立科学研究中心有关中国、朝鲜和日本科学史研究组的负责人。他于1992年10月退休后，又受聘为法兰西学院的名誉教授。

谢和耐于1980—1992年间，兼任由日佛会馆主办的佛教百科性杂志《法宝义林》的主编。他曾多次来中国大陆和台湾访问，进行学术交流。谢和耐教授的汉学著作很多，现已出版专著八部，而且每部都有多次重版或修订再版本，并大都被译成了东西方多种文字出版。其最新的论著是对唐甄（1630—1704年）的研究以及对其《潜书》的译注本（1991年巴黎加利玛尔出版社，由联合国教科文组织资助）。其汉学论文共计80余篇。其论文集《中国的智慧》于1994年出版。谢教授的著作目录，已由笔者翻译发表，载《中国与基督教》一书中译本的附录中：《法国著名汉学家谢和耐教授及其著作目录》（上海古籍出版社2003年版，第370—386页）。本文就不再重复了。

谢和耐教授是曾在20世纪50—70年代领导法国汉学界的戴密微先生的弟子和事业的继承人。他一方面继承了戴密微先生注重于对中国佛教、天主教、社会文化史、思想史、中西关系史等领域的研究传统，但另一方面又开创法国汉学界的一代新风，是一个承上启下的人物。众所周知，法国的中国学界自19世纪以来，一直由考据派学者占主宰地位，他们并不撰写或很少撰写系统的论著，只是对古文献作注释。诸如沙畹、伯希和、马伯乐、葛兰言、韩百诗均为该派的代表人物。谢和耐教授既继承了考据派的

某些传统，又大幅度地突破了他们的框框，向着现代史学、现代史学方法迈出了一大步，但他又没有完全放弃考据派的某些传统文风。他为其后一代客观论述的汉学家们开辟了道路。他的学生和事业的继承人——现任法兰西学院教授和《通报》主编魏丕信（Pierre-Etienne Will，1944—　）教授则完全成了当代史学方法的代表人物。

谢和耐教授的《中国社会史》一书，是他于1964—1970年间，为准备进入法兰西学院而主持"中国社会文化史"讲座，才潜心写成的。该书于1972年由阿尔芒·科兰（Armand Colin）出版社首版刊行，立即在西方汉学界引起了极大反响。1988年，该出版社又出版了该书的修订本第二版，1990年再出修订第三版。该书还被译成了西方的主要文字。1982年由剑桥大学出版英译本（书名改作《中国社会文明史》），后来又一再反复重版；1985年在布加勒斯特出版了罗马尼亚文译本；1985年在汉城出版了韩语译本；1978年在都灵出版了意大利文译本；1979年在法兰克福出版了德文译本；1988年又在苏尔卡姆再版；1991年在巴塞罗那出版了西班牙文译本。此书已被英、美以及西方许多大学中用作中国文化史的教科书使用。由于西方的中国通史大都是许多学者互相协作而联袂完成的，免不了会有观点各异的拼凑痕迹。此书则是当代一位汉学大师的个人扛鼎之作，观点连贯，内容系统；再加上作者立论公允，阐述清晰，诚乃用大手笔写成的通史性著作。

当然，由于此书成书于中国"文化大革命"期间，尽管作者后来曾作过多次修改，从中仍可以窥见"文革"的影响。但从总体上来讲，谢和耐教授能在那种背景下写出这样的书来，不得不令人钦佩。他对于中国历史的评价、对于中国文化在世界上的地位的看法，特别客观公正。尤其是他对于中国近代史的论述，已被近年来的实践证明是正确的。

谢和耐教授在《中国社会史》一书中，共分《古代中国》（中央集权帝国、军事帝国、贵族帝国、官僚帝国，下限至明末）、《近代中国》（专制的宗法制度，截至19世纪）和《当代中国》（从灾难深重到中国的新篇章）几个历史阶段进行阐述。

作者于其结论中明确指出，中国人不可能忘记，其国家曾是一种伟大文明的策源地，这种文明的辐射面，影响到了从西域到太平洋沿岸，从西伯利亚到热带亚洲的一片辽阔地域。直到19世纪中叶，它在那里仍旧是一种非常灿烂的文明。这一点也如同西方一样。西方文明是在中东、地中海

沿岸和欧洲发展起来的。它在那些地区的某些密切联系,把西方的学术传统和与之有别的内容(如埃及和希腊、基督宗教和伊斯兰教、"东方"和"西方")联系起来了。中国不可能忘记,它曾在世界的这一大片地域,曾占据过支配地位的历史和年代。对于一部如此丰富多彩、声名赫赫的历史的记忆,并不是整个民族很容易从其脑海中消除的遗产。尤其是当这种历史上保留了许多取之不竭的文字文献和实物纪念品,而考古发掘又每年都为它提供无数遗迹的时候,更是如此。世界上的任何一个民族都未曾赋予其历史如此重要的意义。因此,在中国人中有一种理直气壮的自豪感。中国在近代受到了西方国家和日本的凌辱,它在一段时间内曾经希望成为穷国之首,并向它们指出解放的道路。但毛泽东的那种美好理想——利用一种集体努力的神奇跃进和罗曼蒂克般地使用人民的创造力,以超越工业化国家,从而建成一个没有阶级、没有官僚主义、没有国家机器、没有城乡差别的社会——反倒成了中国巨大而又无益的苦难之源,导致了悲剧性的失败。其结果只不过是进一步加大了中国的落后并使问题的解决变得更困难了。把中国大陆与东亚地区如今最活跃和最繁荣的地区台湾相比较,是不公正的。因为人民共和国从它开国起,就必须面对的困难是令人望而生畏的,它要掌管被长期战争摧毁的一片辽阔的地区(它是世界上最贫困的地区之一)。这个大国在数年间的复兴,曾引起过几乎是普遍的赞扬。在毛泽东时代结束之后,中国出现了一次真正的大复兴,它利用了外国的技术和资本,抛弃了继承自苏联共产主义传统的大部分限制。

作者认为,中国在1950—1980年曾自我封闭于大陆上,而现在又重新向海外开放了。正是中国的一些沿海省份最早受到了现代化的冲击。这中间似乎存在着一种历史性的大变革,但中国的现代化当然不可能仅限于其经济和生产机构方面。由一批要员主宰一切,而且由于方针和当权者的突然变化而表现出的其内部冲突,已经不再符合当今的需要了。中国青年理解了这一切。他们也清楚地知道,在腐化和堕落仍然盛行的时候(这是其国家的最大弊端),重提五四的口号便意味着尊重法律和在法律面前人人平等。然而,理论说教以及在小范围内经常性互相监视,都不是法制。继大跃进和"文化大革命"的悲剧性错误之后,随着那种互相监视和告密制度的消失,民主化无疑会迅速发展。为了使中国摆脱其困境,在制度以及社会和个人行为方面,还必须进行深刻改革。如果认为中国在任何方面只要模仿西方国家就能达到这一目的,那将是一大错误。西方自己的东西

在任何方面都不会形成一种世界性的标准,西方的一切并非进步的代名词。中国具有宝贵的传统,这种传统属于人类共同遗产的组成部分,并且是世界上任何其他国家都未曾有过的历史经验。经济学家们有时将之归入西方阵营的日本本身,也以其全部历史和文化而与西方相区别,该国具有极大的独特性,它向中国的借鉴要比它所承认的东西多得多。中国和西方或日本一样,都没有理由否认各自的历史。

总之,《中国社会史》是出自欧洲汉学家的一部优秀的中国通史性论著。此书既为世界范围内的汉学研究作出了贡献,也为谢和耐教授个人赢得了荣誉和地位。

其实,谢和耐教授的全部研究,都是围绕其"中国社会文化史"的大课题展开的。其博士论文《中国5—10世纪的寺院经济》一书(西贡1956年初版),实际上也是一部社会文化经济史的代表作。正如他为笔者的中译本所写的序言中指出的那样:"我采纳的那种首先把佛教现象看作是社会现象的社会学观点,至今仍不是那些论述中国寺院经济的著作中,所普遍采纳的出发点"。《中国与基督教》(1982年初版)一书,则是研究中国文化与西方基督教文化之间的异同、撞击与交流史的代表作,从而揭示了中国社会中的传统文化对外来文化的反应。这也正如他在该书的中译本序中所指出的那样,当时"欧亚大陆基本上是独立发展起来的两种社会,在历史上首次开始了真正的交流……任何一种宗教都与它于其中发展起来的文明的政治、社会、伦理和哲学之间,具有密切的和无数的关系"。这说明了谢和耐教授从不同领域可探讨中国社会文化史的尝试。

除了《中国社会史》、《中国5—10世纪的寺院经济》和《中国与基督教》之外,谢和耐教授另一部有关中国社会生活史的代表作,便是他于1959年出版的《蒙古入主中原前夕中国中原的日常生活》一书。该书于1978年和1980年于法国再版。1962年在英国出版英译本,1977年于美国再版。1980年出版匈牙利文译本,1982年在我国台湾出版中译本(《南宋社会生活史》),1983年出版意大利文本,1990年出版日译本。我国大陆于1996年又出版中译本。

《蒙古入主中原前夕中国中原的日常生活(1250—1276年)》一书,是描绘13世纪中叶中国社会史的一幅宏伟画卷,行文阐述得清楚准确、资料翔实可靠,并且运用了一种历史透视的手法。这一切都使该著作具有一种人们从标题上无法猜测的意义。谢和耐又重复了他很珍视的一种思想。

他在序言中提出,要反对认为中国文化僵化不变的那种已被滥用的概念,提醒人们注意他在该书中只描述了一段时间,他注重于将这段时间的各个方面重新纳入到中国的基本演变过程中。他对13世纪的中国社会、都市、社会阶段、物质生活、宗教信仰、娱乐和艺术所作的描述,同时酷似一种学术研究和一部生动的编年史。书中的资料均取自该时代的最佳中文史料,甚至扩大到了传奇文学和现实体裁的绘画中,但也有取自西方的史料。马可·波罗留下的对中国的描述,特别是对杭州城的描述(这是其回忆录中所包括的最冗长、最详细和最生动的一章),完全可以与中文著作中的史料相媲美。所以对于从比较角度从事的宋代中国城市现象的研究,是该著作的最强点之一。

谢和耐教授对清人唐甄(1630—1704年)的《潜书》的法文译注本(1991年版),也是为了从清代思家的角度,来分析中国封建社会内部的演变历史。因为唐甄生活在中国历史上最悲惨的时代之一,恰逢明清鼎革之际,也是一个动荡的时代。但在这个时代,中国对于经世致用之学,已表现出了强烈兴趣。中国的知识分子,受新近传入的西学影响,已经觉悟到了中国的衰落。但唐甄却对新学未表现出任何浓厚兴趣,并且非常害怕新学会损害中国经典的传统。唐甄也抨击了封建专制制度对中国社会造成的极大破坏,认为自秦以来的"帝王者,皆贼也"。他认为人与人之间的关系应该是平等的,反对封建君臣关系。所以他经过30多年的思考,用13年的时间,才写成了《潜书》(初名《衡书》),试图找到中国永久繁荣与和平的秘诀。谢和耐教授正是通过这样一个具有代表性的知识分子和一部别具一格的作品,来探讨被他称为"中国的文艺复兴"时代的中国社会文化史。

谢和耐在法兰西学院主持"中国社会文化史"讲座时,主要研究了以下几个学术领域:

对16—17世纪的多位思想家的研究,如王廷相、刘献廷、唐甄。特别是王船山的研究,占据了他多年的时间。他一方面是通过《通读鉴论》和《宋论》,而研究王船山的历史观;另一方面是通过王船山的某些著作(特别是《张子正蒙注》),而研究他的伦理和哲学观点。

有关从万历年间到康熙初年,中国人与入华耶稣会传教士之间的交流问题。谢和耐的中心论点,已由对汉文文献和传教士们的著作的研究而廓清。这些交往最常见的情况,就是导致了在那些具有深刻差异的社会、伦理、宗教和政治史的文明之间,产生了诸多误解。

有关明代末期的会社、书院、教育观念和科学问题，这些问题自宋代起曾被重新作过广泛论述，并且已由《日知录》以及中国社会史其他资料文集得以补充。

我们由此便可以看到，谢和耐教授从事对王夫之、李贽、刘献廷、顾炎武、王廷相、唐甄等中国思想家们的研究，完全是为了探讨中国社会文化史，他有关中国的会社、书院、讲学、教育机构的研究，更是为了揭示中国的教育文化史。他研究入华耶稣会士与中国人的交流问题，更是为了说明两种文化与两种社会之间相互影响的问题。他研究中国儒学史，明显更属于中国社会文化史的大范畴。他对于中国科学技术史的研究，也是从社会文化史的角度着眼的。他对于中国人变化观念的研究，是为了批驳法国已故汉学阿兰·佩雷菲特(Alain Perefitte，1925—2000年)于1989年出版的《停滞的帝国》一书中的观点，阐述了中国社会中的宗教、经济、文化和政治的发展变化。我们从谢和耐教授于1975—1991年间在法兰西学院主持的"中国社会文化史"讲座中的授课表，即可以清楚地看到他的这种学术倾向：

1975—1976年：唐甄(1630—1704年)对中国专制主义的批判，16世纪的中国唯物主义思想。

1976—1977年：中国17世纪的一名具有现代思想的人刘继庄(1648—1695年)，中国人对基督教的最早反应。

1977—1978年：中国人对基督教的反应(续)，传教士们写的首批中文著作。

1978—1979年：王夫之(1619—1692年)著作中的历史与政治，中国的自然哲学、张载的《正蒙》。

1979—1980年：王夫之(1619—1692年)著作中的历史与政治(续)，中国的自然哲学、张载的《正蒙》(续)。

1980—1981年：王夫之(1619—1692年)著作中的历史与政治(续完)，中国的对基督教的伦理与哲学批判。

1981—1982年：中国的会社与书院；通过笔记和文集看明代的社会。

1982—1983年：中国书院的历史；现代的各种笔记文集。

1983—1984年：中国的教育与会社，17世纪的中国政治文献。

1984—1985年：中国的教育和会社(续)，顾炎武(1613—1682年)的经济和政治著作。

1985—1986 年:中国的教育和会社(续完)。顾炎武(1613—1682 年)的经济和政治著作(续)。

1986—1987 年:中国近代思想的起源,王夫之(1619—1692 年),《续通鉴论》和《宋论》的文献。

1987—1988 年:王夫之(1619—1692 年)的哲学,李贽(1527—1602 年)的《焚书》。

(九)中国近代史专家魏丕信

谢和耐教授退休后,其学生魏丕信(Pierre-Etienne Will,1944—)于 1991 年开始主持法兰西学院学院的汉学讲座。他将该讲座的名称又改为"中国近代史"讲座。

魏丕信是一名现代型学者,与其先辈已经完全不同。他专长于中国近代史(明末与清代)的经济史、行政管理史和官制史。他特别关心中国这个时代的人口、衣食生计、水利制度、江河管理、中央政权与地方官府之间的关系等问题。他最早的课程涉及了中国官吏系统的内部联系、中国为动员民众所拥有的手段等问题。他进入法兰西学院,是依靠一部有关《中国 18 世纪的官制与荒政》的书。他还与人合作,于 1991 年出版了一部《1650—1850 年间的中国义仓制度》的著作。

魏丕信同时兼任社会科学高等学院的研究导师,开设的课程是"前近代中国的经济与社会史"。他应属于法国史学界的年鉴派学者。

由于魏先生的研究领域,与笔者的涉猎领域相去太远,为本人不熟悉,故不再更多赘言。

以上便是法兰西学院在 190 年间 9 位著名汉学家主持的汉学讲座。除了这个系列之外,法兰西学院还设立过另外两个与中国有关的单独讲座,侧重于西域和蒙古史。因此,法兰西学院有关中国的讲座,形成了 9+2 位教授的局面。

(十)"超级东方学家"伯希和

伯希和(Paul Pelliot,1878—1945 年)于 1906—1908 年西域探险返法之后,携归了大批文书、文物和考古探险资料。法兰西学院于 1909 年决

定,为伯希和特设一个"西域语言、历史和考古"讲座。伯氏实际上于1911年才正式开讲,直到他于1945年去世为止。该讲座也随着伯希和的逝世而消逝了。伯希和是一位天才的语史学家、历史学家和考古学家,他除了精通欧亚两大洲多种语言之外,还懂得许多古文字和西域死文字。其学问涉及了整个东方学领域:汉学、伊朗学、蒙古学、突厥学、藏学、满族学、印度学、西域南海史地、基督宗教、伊斯兰教、道教、佛教、摩尼教、祆教和各种巫教。所以,他被人称为"超级东方学家"。他在法兰西学院主持的这个讲座,实际上是利用他自西域携归的古文字的考古文物来诠释西域(特别是中国西部)的历史。所以,也有人称伯氏的讲座为"胡语史地讲座"。

伯希和早期发表的著作有不少就直接出自敦煌和西域文书。这就是他先后于1911年和1913年在《亚细亚学报》中,与沙畹(E.Chavannes)合作,发表的一部汉文摩尼教经文的译本。他于附录中发表了一种重要的摩尼教残经,是他自敦煌携归巴黎的。这篇加入了大量注释的译文,又与50多种过去已经为人所知的文献,或者至少是已有人征引过的其他文献相比较,从而使此文至今仍是研究远东摩尼教的一篇重要著作。伯希和从其学术生涯的肇始,便对远东摩尼教颇感兴趣,但也只汇辑过一批相当含糊的文献。中国天朝政府对于7世纪末中国西域的平定,为摩尼教徒们开辟了东传的道路;1个世纪之后,回鹘人、蒙古人和突厥人选择摩尼教为国教,由于伊斯兰教的压力才最终阻止了该宗教的扩张。在敦煌重新发现的文献,可能是中国摩尼教的基本经文《二宗经》的片段,该经文于694年传入中国。伯希和1923年发表的一篇文章,揭示了"明教"直到17世纪仍在福州地区维持的残余势力。

学者们曾逐领域地论述过伯希和对西域古文献的释读。在人们称之为"东伊朗语"的范畴内,从塞语(sace)和现在所说的于阗语(khotanais,这是一种不规则的东伊朗方言)的解读起,伯希和成了一名开拓者。他于1913年对于佛经《金光明经》(Suvarnaprabhāsa)一种残卷的翻译,正是借助了该经文的梵文原本和保存下来的汉本片段而译成的,从而使人从中更清楚地看到了这种难解的语言。

伯希和长期关注中国与伊朗的关系史问题。他在法兰西学院开讲报告中,便阐述了伊朗怎样在数世纪期间,得以充当印度或近东与中国之间的媒介角色。从1903年起,伯希和便研究有关崇拜"天神",也就是有关祆教的汉文历史文献。他后来还得以证明,2—3世纪的中国佛经译师都是

东伊朗血统的人，而并非如同人们过去所相信的那样是突厥人。伊朗人还向东传播了景教，该宗教随阿罗本从公元7世纪起就传入了中国；不少于30部景教著作都被译成了汉文；著名的西安府汉文—古叙利亚文的大秦景教碑的碑文，由带有佛教尊号“僧”的景教徒景净（Adam，亚当）所述。它提供了有关这次传播的见证，汉文文献也提到在长江畔存在着该教派的一座教堂，西方人仅仅通过和德理（鄂多立克，Odoric de Pordenone）的暗示，才知道它的存在。伯希和实际是当时欧洲唯一研究过这个问题的学者。

在诸多的东伊朗语言中，粟特语在整整第一个千年纪中，是传播的主要因素。在敦煌发现的一卷写本，证明了一个来自河中府（Transoxiane）的粟特人商队聚落的存在。他们于7世纪到达了罗布泊以南。在敦煌也发现了一部非大藏经的佛教论著《因缘经》，其汉译本已由伯希和与粟特文本同时刊布。高狄奥（Gauthiot）借助于该经文的汉文和藏文本，已对粟特文本作过解读，邦文尼斯特（Benveniste）先生又重作了一遍并补充了高狄奥的著作。一部具有第一流重要意义的佛本生故事《吠桑檀罗本生故事》（Vessantara），已经根据其粟特文本内容而被作了考证，该文本及其他文献都是由同一位高狄奥解读出来的。

在突厥研究领域中，伯希和留下了大批著作。他于其生命的最后几年，在亚细亚学会所作的报告涉及了突厥和阿尔泰的民族与语言问题。早在1914年，他就翻译了一部回鹘文本《善恶两王子的故事》。该著作有一种很不完善的早期译本，这是指一部受佛教灵感启发的叙事故事，其类似的文本也出现在藏文和汉文的大藏经中。该文献对于佛教史也具有很大意义，同时也是现知最古老的突厥文献之一。伯希和1930年有关回鹘文本的乌古斯汗（Uguz-Khan）的重要著作，同样也是在甘肃发现的。他有关突厥人汉文名称的论文，诸如有关库蛮人（Comans）名称的论文，也很重要。该突厥部落来自西伯利亚，于11世纪迁往欧洲。直到成吉思汗时期为止，他们继被同化的乌古斯人（Oghuz）和蒙古人之后，始终为草原之主。

伯希和同样也从事吐火罗语言学研究。他的两篇资料丰富的论文分别载《亚细亚学报》和《通报》，其宗旨在于将取经高僧玄奘的见证资料，与由在新疆发现的文献残卷揭示的语言学资料进行对勘比较。伯希和与烈维一样，从被称为乙种吐火罗语的语言中，辨认出了龟兹的特有语言；在回鹘语题跋中所提到的 torrï 语（吐火罗语），也就是甲种吐火罗语。这种方

言属于一个东伊朗血统的民族。

在藏文文献方面，伯希和在1913—1915年间，连续研究了藏历中的甲子纪年（绕迴），对保存在柏林写本中的《甘珠尔》（Kanjur）目录作了考证。他还论述了藏文名词的汉文对音，特别是竖于822年的拉萨唐蕃会盟碑碑文中的对音转写问题，专家们承认它是亚洲碑铭中最重要的文献。他为古伯察（Huc）和秦神父（Gabet）《鞑靼西藏旅行记》的英文再版本所作的导言，也写得很好。

伯希和甚至还触及到了阿拉伯问题。如当他研究中国最早的阿拉伯文碑铭时，或者是当他描述在蒙古人统治时代移居中国北方的撒玛尔罕穆斯林聚落时，便是这样作的。最后，伯希和1913年有关“萨满”（Shaman）名称和萨满教的论文，都涉及了整个亚洲最原始的文化形态。

伯希和对于文化交流、对于可以通过表象而阐述古代亚洲民族各自历史的一切内容，都很感兴趣！他在中国与阿拉伯世界之间海上贸易领域中的研究，则由于夏德（Hirth）和柔克义（Rockhill）刊布的一批13世纪的汉文文献，而得到很大的便利。他对这些文献作了一种广加发挥的诠释。当他于1925年论述“犁軒”（犁鞬、犁轩）的名称时，又偶然地将其研究推向了埃及，因为“犁軒”在中国2世纪的历史中，系指地中海东岸的亚历山大城（Alexandrie）。他于1933—1936年之间，又非常详细地研究了郑和于15世纪初叶下西洋时的海上远航，从而又为中国向东南亚发展的特征，提供了一种生动而又突出的例证。他死后才于《通报》中发表的一篇长文《〈明史〉中的火者和写亦虎先》，论述了出身于马来亚的穆斯林家族和自16—17世纪起便定居在中国中原的一名西域穆斯林。

大约在1922年左右以及在此之后一段时期内，伯希和关注在蒙古人与教廷之间于13世纪期间存在着联系，特别是英诺森四世（Innocent Ⅳ）教皇于1245年决定派遣方济各会士柏朗嘉宾（Jean de Plan Carpin，1218—1252年）出使蒙古，以试图使成吉思汗的最早继承人之一贵由可汗（qagan Güyük）接受教廷的归化。蒙古首领的答复绝不是令人鼓舞的。然而，圣·路易（Saint Louis）于9年之后又重申了这项要求，派遣方济各会士鲁布鲁克（Guillaume de Roubrouck，约1215—1270年）出使蒙古。此人于喀喇和林（Qaraqorum）逗留在蒙哥（Mongka）大汗的宫中，后来对其旅行作了一种生动的记述。伯希和有幸在罗马找到了贵由汗复信的波斯文原件，上面钤有一枚御玺，它是由柏朗嘉宾于1246年携归的。伯希和获得了出自

波斯蒙古不同首领的多封蒙古文书信,他还获得了出自一位景教大主教的一批阿拉伯文书信。这些文献与其他文献一并,使他得以在细节问题上都能阐述清楚教权与王权之间的交易,追踪一个多世纪期间的西域基督教教团的历史。此外,伯希和一直坚持对于更晚时代的远东基督教的调查。如有关利玛窦(Mathieu Ricci)神父、16—18 世纪耶稣会和方济各会传教区、礼仪之争等以及其他问题的调查。他不但在欧洲书目方面,而且在整理亚洲文献方面,都做了许多工作。

伯希和有关中国中原的著作。在千佛洞中获得的写本,绝大部分都属于佛教:相当多的大藏经经文、各种疑伪经以及通过唐代经目才为人所获知的经文。伯希和在 1911 年于法国金石和美文学科学院所作的一次报告中,具体解释了这后一批写本的性质。伯希和作为高水平的汉学家,他的兴趣被导向了佛教,形成了他的一种典型的特征。伯希和全部著作的三分之一涉及了该研究的领域。他从早期开始,于 1903 年便介绍了 12 世纪佛教的两个异端教派(外道),即"白莲宗"和"白云宗"。这正是一种将亚洲的所有古代文化互相协调和结合起来的佛教。伯希和可能是从沙畹那里接受的例证,沙畹在这方面就像在其他方面一样,对于伯希和的影响是无法否认的。伯氏于 1918 年完成了《牟子理惑论》的译注本,这是一部佛教的护教书,而佛教传入中国确实引起过某些社会动荡。伯希和接受该书为公元 2 世纪的断代,从而证明中国南方的佛教僧伽当时就已经有了牢固的基础,因为一个世纪之前楚王接受佛门皈依就证明了这一切。伯希和用 15 年间对这部晦涩难懂的著作进行诠释。此外,他还讨论了《弥烂陀王问经》(Milindapanha)汉译本中的专用名词,又曾针对这同一传说而写成过长篇令人赞不绝口的论文。伯希和论述了现今已佚的《道德经》的梵文本,它是在中国佛教高僧玄奘的关怀下为迦摩楼波(Kamarûpa)的拘摩罗王(Kumâra)而主持编定的。西域文献的大发现也为道教研究作出了巨大贡献。在那里也发现了 4 世纪的道藏经典。伯希和从 1906 年起,对《魏略》作了注释。《魏略》是 3 世纪的文献,它同时说明了中国佛教的起源及其与道教教派之间的最早争论。

1928 年,伯希和于法国科学院报告中国印刷术的起源问题。他提到木刻版书在华长期受人青睐,接着又提到中国活字印刷术的起源。中国的活字印刷术可以上溯到 11 世纪中叶并且很早就向西域传播。伯希和在 1918 年的《东亚论丛》中,指出了敦煌提供了历史经典《书经》的残卷,它们

都早于744年的那道诏令,该诏令规定用现代文字取代古文字。由此而出现了一场文献考订运动、对于古汉字语音学和字体学研究的新高潮。伯希和非常注重不同语言之间的译音问题。他觉得,唯有一种非常严格的对音体系,尤其是那些专用名词或外来词的汉文对音,才可以使人确定在借鉴词汇方面的真相,历史的衔接要依靠语言的衔接。他在此问题上也成为一代语音学家和语言学家们的首倡者和先驱。伯希和还以同样的精神研究了那些罕见的文字。例如,契丹金石碑刻中的契丹字,这是一种受通古斯语影响的蒙古方言;西夏文,即唐古特(Tangut)人的文字,唐古特是一个属于藏—缅语系的部族。西夏人于11世纪期间以那些模拟的汉字为样本而创造的文字,也是为了传播佛教经文。最后是八思巴('Phags-pa)字母,它是根据13世纪的一位蒙古头人的命令,由一名藏族喇嘛根据适应了蒙文语音的藏文字母而创造的文字。

自1913年起,伯希和也关心艺术史问题。伯希和特别将艺术史和语言史视为确定历史连贯性的手段。他顺便还纠正了对某些作品的断代,揭露了充斥着我们博物馆的赝品。如他1913年在《东亚论丛》中发表的有关为古代中国的书籍作插图的石版和木版印刷的论文;有关中国瓷器的札记;有关欧莫弗普洛(Eumorfo-Poulos)特藏中的壁画的札记,他通过将这些壁画与敦煌壁画相比较,而证明了其相对的近代性。他对于古代青铜器和瓷器的描述,无论是对于史学家还是对于收藏家来说,都同样是珍贵的。伯希和对于中国7—8世纪的雕塑家、其传记的具体情节、作品之归属研究,也归于这同一类。他非常谨慎地指出,在这些研究中,必须注意明末中国作家们的观点。

伯希和对于亚洲大陆的大部分地区展开的广泛而又深入的研究,丰富了他为马可·波罗的名著《寰宇记》而撰写的注释。由穆尔(A.C.Moule)和伯希和联袂署名的这部大开本著作,从1938年在大英帝国出版共4大卷。伯希和为他自1936年以来在法兰西学院开课而准备的札记,后由其弟子韩百诗陆续整理出版。

直到目前为止,伯希和的遗作已出版10卷:

1.《蒙古秘史》,根据汉文对音本而复原的蒙文本,1949年法兰西学院版。

2.《圣武亲征录》译注本,与韩百诗联袂署名,这是对元代佚名著作《圣武亲征录》部分内容的法文译注本,第1卷,1951年法兰西学院版。

3.《真腊风土记》译注本，1951 年法兰西学院版，这是对元人周达观《真腊风土记》的译注本。

4.《金帐汗国史札记》，这是对苏联格列科夫和雅库鲍夫斯基出版的《金帐汗国史》一书所作的补充，纠误与评论，1953 年法兰西学院版。

5.《中国印刷术的起源》，1953 年法兰西学院版。

6.《卡尔梅克史评注》，两卷本，1960 年法兰西学院版。

7.《马可·波罗游记注释》，4 卷本，分别于 1959、1963 和 1973 年由麦松奈夫出版社出版。

8.《中亚和远东的基督教研究》，两卷本，1973 和 1986 年法兰西学院版。

9.《西安府景教碑》，1996 年法兰西学院版。

10.《唐代吐鲁番的道路》，2002 年法兰西学院版。

（十一）蒙古史学家韩百诗

自从伯希和于 1945 年逝世后，法兰西学院的西域讲座便被撤销了。直到 1963 年，法兰西学院才决定，为伯希和的大弟子韩百诗设立一个“西域历史和文明”讲座。韩百诗自 1965 年正式开讲，一直持续到 1977 年退休为止。

韩百诗（Louis Hambis，1906—1978 年）是法国当代著名的蒙古和西域史专家。他 1906 年诞生于法国利古热，1978 年逝世于巴黎。韩百诗自 1929 年加入法国亚细亚学会后，一直从事西域和高地亚洲史的研究，成为伯希和的得意门生和未竟事业的继承人。他 1942—1947 年间在国立东方现代语言学院讲授蒙古语，1947—1950 年间任巴黎大学北京汉学研究所所长，从 1952 年起任高等研究实验学院第四系的研究导师，1959—1973 年任巴黎大学汉学研究所（该所自 1973 年划归为法兰西学院）所长。他还担任过法国亚细亚学会的副会长、法兰西学院亚洲研究所中亚和高地亚洲研究中心主任等职务。他专长蒙古学，但也涉足蒙藏关系和使用藏文史料研究蒙古史。韩百诗是其师伯希和治学方法的忠实传人，也是伯氏蒙古人名和地名考证的继承人。1965 年，专门为他而于法兰西学院（法国大学以外的最高教育机构）专门重新设立的“西域历史和文明”讲座，酷似伯希和从 1911 年到 1945 年逝世之前曾主持的那个讲座，而伯氏讲座在此后的 20 多

年间却未能延续下去。韩百诗在开始时是蒙古学家,但从50年代起,他却越来越致力于对前蒙古时代高地亚洲的文明和艺术交流的研究。在蒙古学领域中,他自1950年以来的著作甚多。在元史方面有:

对《圣武亲征录》的部分内容的译注本,这是一部13世纪的佚名著作,由伯希和亲自撰写的大量注释所补充。伯希和与韩百诗:《圣武亲征录》译注本,莱敦布里尔出版社1951年版。

韩百诗对在忽必烈及其继任者统治下,直到1332年之前,享有真正或虚构封地诸王和宗室附马们的世系作了介绍;在对蒙古文名字的复原方面有:《〈元史〉卷108,据元朝的汉文官修正史记载的蒙古宗室成员和宫廷大臣们的封地》第1卷,莱敦布里尔出版社(《通报》专刊号第3卷),1954年版。它是对由伯希和注释的一种类似的家族世系介绍的续文。韩百诗:《〈元史〉卷107》,附由伯希和所作的补充注释,另有71幅表,其中10幅是插页,莱敦布里尔出版社(《通报》第38卷的补编),1945年版。韩百诗:《蔑尔乞人伯颜传初探》,载《亚细亚学报》第241卷,第2期,1953年;韩百诗:《元代的高丽史考》,载《通报》第45卷,第1—3期,1957年;韩百诗:《成吉思汗史中不为人熟知的一个情节》,载《学者通报》,1957年第1—3月号。

作为70年代初对有关成吉思汗全部知识的整理,有韩百诗:《成吉思汗》,巴黎,法国大学出版社,1973年版。

韩百诗:《马可·波罗的〈寰宇记〉》,用现代法文翻译的全文,巴黎1955年版。(第2版的书名是《马可·波罗的〈珍异记〉》,1976年版。

韩百诗和贝凯(D.Louis Becquet):《柏朗嘉宾的〈蒙古史〉》译注本,巴黎,阿德里安—麦松奈夫书店1965年版。

对于明代蒙古人,对于这一时代的汉文、蒙古文和满文史料的介绍,附有对《明史》卷327—328和330的传记译文、《蒙古世系谱》(18世纪)以及《登坛必究》(1598年左右)卷23中的世系表的全译文,见韩百诗:《明代蒙古史资料》,巴黎,法国大学出版社(《汉学研究所文库》第21卷),1969年版。

韩百诗:《蒙古人定居于黄河河套地区考》,载《蒙古研究》(李盖提主编),阿姆斯特丹,1970年版,第167—179页。其中共有20个蒙古部族的名表。

此外,伯希和西域探险团的考古资料,伯希和的遗作,也大都由韩百诗

修订和整理而出版。

综上所述，法兰西学院不仅是国外最早设立中国学讲座的学府，而且在1814—2004的190年间，共有11位中国学大师从未间断地主持该讲座。这在世界上是独一无二的。这些中国学家们，为了使中国文化在世界范围的传播，为促进中外文化交流，为加强中国人民与世界人民的友谊，都作出了不可磨灭的贡献。

由此可见，法兰西学院的汉学讲座的设立，是国外汉学从游记汉学（游记、札记、笔记、报告）到学院式汉学发展的分水岭。法兰西学院190年的汉学讲座，又大致分为3个阶段。首先是对中国的宏观介绍（汉文经典译注、语言语法、全面的叙述）。其次是法国汉学界中的考据派占统治地位的阶段。这个时代的汉学家们，以广征博引的烦琐考证为特征，最后才是向现代科学的领域发展的阶段。法国汉学家们，也经历过一个从全面发展的大师们向特别领域的专家发展的阶段。这也是世界汉学界发展的大方向和总趋势。

法兰西学院汉学讲座的另外一大特征，则是对于中国传统文化的研究，特别注重于他们所说的“美文学”（哲学、宗教、艺术、考古、语言、历史等）。

法国汉学界对中西文化首次撞击的研究

明末清初入华耶稣会士与中西文化首次撞击的研究领域，始终是法国汉学界的一大重镇。专家辈出，人才济济，群英荟萃，成果丰硕，在欧美国家中始终居领先地位。本文拟就法国在该领域中的科研成果略做介绍，仅限于16—18世纪和入华耶稣会士。对于清代中后期以及其他修会的传教士，尤其是新教传教士的在华活动，已不属于中西文化"首次撞击"范畴，本文概不涉及；对于中西文化首次撞击之外的活动，亦暂不论及。

笔者始终认为，在该领域的研究态度上，必须作出几种区别。首先是要把鸦片战争之前的入华耶稣会士与鸦片战争之后，特别是在签订中外不平等条约之后的新传教士区别开来。前者完全受中国政府控制，他们在华传教方面是失败的，在文化传播方面却成绩斐然；即使在文化传播中，他们在向中国传播西方文化方面，也远不及他们在向欧洲介绍中国文化方面的成绩更令人刮目相看。后者虽然也作了不少文化和慈善事业，但他们却依靠不平等条约和西方的坚船利炮，在半封建和半殖民地的中国为所欲为，不少人成了帝国主义和殖民主义的军事、经济与文化侵略的工具、炮灰或马前卒。其次，动机和效果并非始终都是统一的。教廷和西方列强向中国派遣传教士，开宗明义，本身就是要传播福音和归化中国，是希望用西方文化来改造中国文化。但早期传教士们入华后的所作所为，却与此宗旨不大相符，形成了"度人反被人度"的局面，这也正是在西方持续了两个多世纪的中国礼仪之争和耶稣会被强行解散的主要原因。最后，要对具体人员作以区别。晚期有些传教士确实作恶多端，干涉中国内政，鱼肉乡民，从而激起民愤，甚至被情绪激昂的民众打伤和打死，由此而频频爆发"教案"。但也有一些传教士，甚至还可能是其中的多数人，对中国文化和中国人民，怀有友好和敬仰的感情，曾做过某些好事和善事，在中西文化交流中作出过

贡献,甚至是很大的且他人无法取代的贡献。

法国学者们在中西文化首次撞击的研究中,基本上还算是客观公正,对中国人民和中国文化甚为熟悉并充满友善感情,能够直面这股中西文化首次撞击与交流的浪潮。

法国在本研究领域的学术界汉学家中的代表人物,是原任法兰西学院教授和现任名誉教授、法国金石和美文学科学院院士谢和耐(Jacques Gernet,1921—)先生,他也是国际汉学界公认的从事明清间入华耶稣会士与中西文化的撞击、交流和比较研究的一大权威学家。1982 年,谢教授利用利玛窦入华 400 周年(1582—1982 年)的契机,推出了一部《中国与基督教》,从而享誉海内外。此书先后被译作东西方的 10 余种文字(英、德、意、西、葡、瑞典、波兰、日、韩、荷等),也有笔者本人的中译本。谢和耐教授的基本观点是,着眼详尽地分析在明清鼎革之际,中国与西方基督教世界在政治、历史、文化、社会、思想意识、世界观和伦理诸方面的殊同。他仔细推敲得出结论认为,中国可以与西方基督教世界交流与接触;某些中国人,甚至是某些中国官吏、皇亲国戚、文人士大夫和精英分子,也可以接受归化成为基督徒;基督—天主教可以作为中西文化撞击交流的一条主要渠道,中西双方可以在真正了解或误解的基础上,达成某种程度的表面共识。但是,中国永远不可能被"彻底基督教化",也就是说儒家文化占统治地位的中国,绝对不可能像西方或世界其他某些国家那样成为一个基督—天主教国家。中国始终在顽强地坚持自己那悠久的传统文化与伦理道德、儒家文化虽有开放性和兼容性,但其"同化性"却表现得更为强烈和成果更加丰硕。先后传入中国的各种文化(佛教、伊斯兰教和犹太教),最终都被严重同化、"本土化"或"儒教化"了。耶稣会士们采纳了利玛窦等首倡并亲自试验实施的那种对待中国传统文化的"适应政策"。因此,基督教文化在中国不可避免地会"本土化"。在中西于明清之际的首次文化撞击中,西方所关心的是向中国传播基督宗教及其文化,而中国最感兴趣的却是引进西方相对先进的科学技术,这种文化交流实为一种直面"撞击",双方各怀心计,各有打算。由于谢和耐先生的此书出版时,正值西方学术界大举纪念利玛窦入华 400 周年的高潮中,所以轰动格外震撼。从总体上来讲,它在西方学术界的汉学家中,赢得了很高的支持率、很大的荣誉和普遍的好评,特别是荷兰的许理和(Erik Zürcher)、丹麦的伦伯格(K.Lundbaek)、德国的柯兰妮(Glaudia von Collani)、澳大利亚的保尔·鲁尔(Paul Rule)和

法国的鄂法兰(François Aubin)等,他们基本上都倾向于赞成和肯定谢和耐先生的观点。但在西方神学界的汉学家中,却也招致了不少激烈批评。由神学界汉学家们唱主角的尚蒂伊国际汉学讨论会,最初几届曾邀请谢和耐教授去主持大会。自此书出版后,甚至再也不肯邀请他与会了。反对者最激烈者有美国旧金山大学的马爱德(Edward L.Malatesta)和普林斯顿大学魏若望(John W.Witek)、法国利氏学社的甘易逢(Yves Raquin)和顾从义(Claude Larre)等人。这些神父们出于其"天下归主"的坚定信念,当然会对谢和耐教授的观点提出异议和非难。为了捍卫自己的立场,谢和耐教授分别于1988年在《天主教与亚洲社会》的文集中发表了《中国17世纪的基督教本土化问题》,于1993年在《欧洲在中国》的文集中发表了《中欧交流中的时空、科学与宗教》,于1998年在《中国研究》中发表了《再论中欧早期的文化交流》等具有雄辩力的论文。他于这些力作中有力地捍卫并发挥了自己在《中国与基督教》一书中提出的许多论点。他再次强调,中国爱国的官吏和士大夫们都注意严肃伦理和正统精神,关心为国家效力和为民众造福。入华耶稣会士们从事行政管理、韬略、兵器、治水、农业或手工业生产的机器之研究和介绍,同时也主张严肃的伦理、注重实用科学技术、主张恢复正统。因此,在中国文化精英与传教士之间,便在很大程度上是相互误解的基础上,达成了表面的共识。基督教也通过"适应"政策而在中国找到了立足点和支撑点。但中西世界观或时空观相差甚殊:西方继将希腊哲学与基督教传统结合起来之后,使感性与理性之间出现了原则性差异;对于创世和支配世界的上帝之信仰,是无上而不变的原则。基督宗教西方利用了斯多葛学说和新柏拉图主义所提供的内容,在有关父子圣体共存论、基督的人性和神性论、亚里士多德主义和烦琐哲学、由文艺复兴和新教改革在天主教徒中引起的反响中,痛苦而缓慢地摆脱了黑暗的中世纪而进入近代。中国的时空观是自《易经》和印度佛教继承而来的,它在中国产生了一种不稳定性,即无限宇宙的永久变化之思想。中国对于只有感性知识的一切事物都明显地不信任,不了解宗教权与世俗权之间的基本区别。所以,明末清初中西文化交流时的混乱和冲突是不可避免的。从文化角度来讲,西方基督宗教列强企图让中国放弃和毁灭其文化遗产而全盘西化,也是完全行不通的。

谢和耐教授于他在1972年初版并分别于1988年和1990年再版的《中国社会史》(此书有笔者中译本)一书中,也设立专门章节论述了明清

间入华耶稣会士与中西文化交流的问题。他指出,耶稣会士们在天文学、数术学和地图学等领域的贡献是不容置疑的,而且耶稣会士们是中国算学于17—18世纪复兴的主要促进者,他们在诸如农业和手工业那样的实学领域中也产生过影响。但西方在17世纪时,各方面都并不比中国占据优势,中西在这个时代有许多相互学习的机遇和内容。例如,当时中国的传统天文学要比利玛窦传入的天文学更为"近代"一些,利氏不了解欧洲天文学的最新成果,依然始终都忠于托勒密的天文学体系。托玛窦理论又与中国人的思想和习惯,既有差距,又互相矛盾。

谢和耐教授于1979年在《第欧根尼》(Diogène)杂志第105期中,发表了《17世纪基督徒与中国人世界观的比较》一文。文中指出,在入华耶稣会士传入中国的科学问题上,要避免两种错误倾向。第一种错误倾向是把入华耶稣会士们传入中国的科学,看得比它们的实际情况要先进得多。第二种错误倾向是认为中国在一切方面都要向西方学习,不要把传教士们的布教活动在中国所引起的批评与沉默,都归咎于中国人的愚昧、仇外和狭隘地坚持民族传统诸因素。欧洲有一种根深蒂固的偏见,即误认为起源于西方的定律和原理都是最高明的。欧洲科学从16世纪末起传入中国,这主要不应归功于传教士们的积极主动性,而主要取决于中国人自己的需要,中国人自动地对西学表现出了好奇与兴趣。因为传教士们并不是为了讲授欧洲数学和天文学,而是为了传播其宗教才远涉重洋而到达中国的。谢教授于1973年在《宗教社会学》杂志中发表的《中西文化首次撞击中的政治与宗教》一文中指出,中国人越来越熟悉基督教教理,最终不再受利玛窦所采取策略的欺骗了。他们认为传教士们的宗教与佛教具有明显的相似性,而这种相似性后来又成了辟基督教大论战的基础,即认为基督教仅仅是对佛教的一种粗暴歪曲和变种。利玛窦正是通过佛教与基督教之间的相似性,才在开始阶段于中国获得了成功。他后来被迫通过自己的"西儒"身份,才置身于中国文化潮流的总趋势之中。谢和耐教授于1976年在《第一届尚蒂伊国际汉学讨论会论文集》中发表的《16世纪末—17世纪中叶的中国哲学与基督教的比较》中指出,明末清初的入华耶稣会士与中国文人士大夫之间的对话很困难,他们出于各自传统文化的原因,没有也不准备互相理解。当时,中国人不理解纯属西方思想的抽象逻辑,欧洲对于中国思想也只具有一种肤浅的理解,而且还是仅理解到了那些有碍于基督教传播的思想。所以,从哲学角度讲,明末清初的中西文化交流尚有许多

障碍有待于克服。

谢和耐教授在他50多年的汉学生涯中，涉猎面很广泛，基本上是围绕中国社会史的大学科为中心而展开的。他当然会关注明清鼎革之际的中国与整个世界范围内大变迁的同步化。入华耶稣会士正好适得其时地充当了中西文化交流与撞击的媒介。他始终不间断地从事这方面的研究并且屡有新作发表。1994年，他的汉学论文集《中国人的智慧》出版了。在书中收入的25篇论文中，有关明末清初耶稣会士问题的专题论文共有6篇。他分别从哲学、宗教、政治和观念诸方面，论述了16—18世纪入华耶稣会士在中西文化交流中作出的贡献、遇到的困难和阻力、造成的融和与撞击、负面和正面影响等问题。

谢和耐教授是法国乃至整个西方汉学界，对16—18世纪中西文化首次撞击之研究的领军人物，也是一派学术观点的代表人物。值得向中国学术界全面介绍。

法国学术界在本领域中的另一位具有代表性的汉学家，是原任教于设在敦刻尔克的海滨大学和现就职于巴黎第八大学的迪代伊（Jean-Pierre Duteil）教授，法国的文学博士。他于1994年出版了其博士论文《上天的使命，入华耶稣会士的作用》之巨著。全书充分地利用了拉丁、葡、法、意、德、英和荷兰等文字的文献，深入论述了从方济各·沙勿略（François Xavier，1506—1552年）于1552年客死于中国广东上川岛，到耶稣会于1774年被罗马教廷解散之间的220多年间，入华耶稣会士们在传播宗教和中西文化交流中，曾起过的作用和扮演过的角色。全书共分5篇14章，全面、深入、客观和具有独特见解地论述了耶稣会士们入华的历史及其在华活动的梗概。本书具有三大突出特点。其一是书中对于中国礼仪之争所经历的过程，作了详细阐述。这场争论是由于基督宗教中国传教区中孕育着两种完全不同的价值观念，即对于中国传统文化，究竟是应该如同西方殖民列强于其殖民地中所实施的那样，采取“彻底摧毁”的政策，还是要运用由耶稣会教祖依纳爵·罗耀拉（Ignace Royola）于其教谕中提倡，并于16世纪末—17世纪由利玛窦和范礼安等亲自实施的中国文化“适应”政策。这种政策暂时获得了某种成功，但却受到了其他修会和教廷的抨击，甚至在耶稣会内部也有异议。其二是突出了葡萄牙入华耶稣会士所起的重要作用。迪代伊经过认真而又仔细的探讨，统计出葡萄牙籍入华耶稣会士于16世纪末是113人，1600—1650年是94人，1650—1700年是81人，18世纪为

108 人。除了 18 世纪,法国以 159 人而超过葡萄牙的 94 人之外,葡萄牙在人数上始终占据优势,而且他们在文化、贸易和政治方面,也都做出过不平凡业绩。其三是资料极其丰富。作者共参阅了近 800 名入华耶稣会士的档案、书简、年度报告,特别是他们有关中国和远东的著作。但令人遗憾的是,作者不如谢和耐先生那样精通中文、熟悉中文史料和了解中国的国情。故当他从中国一方着眼论述时,明显有些难以驾驭。作者在第 4 和第 5 编中,分别从军事、外交、官制、科举、司法、婚姻、科学史、天文学、纪年学、语言语音学、舆地和地图学、度量衡学、医学、动植物学诸领域着眼,分门别类地论述了耶稣会士们在中西双向交流中所扮演的桥梁和媒介角色。作者在结论中指出,在 18 世纪上半叶,中国在莱布尼茨、马勒伯朗士、孟德斯鸠和伏尔泰哲学体系的形成中,曾产生过重要影响。自 1750 年之后,无论是卢梭、狄德罗,还是布丰,他们受中国的影响远不如先前那样明显了。欧洲根据耶稣会士们的书简和著述,"重造"了一种中国形象。在旧制度时期(法国 1789 年之前的王朝)的最后几年间,人们终于理解了中欧之间的差异性超过了其相似性,西方人更多地不再是关注归化中国人的事业了。在 18—19 世纪的世纪之交,中欧之间的互不理解占据了突出地位。无论如何,欧洲的宗教信息是与科学同时传播的,传教士们只提供了一个有限时代的中国形象。

迪代伊教授对于葡萄牙入华耶稣会士情有独钟和格外偏爱。1996 年,他又推出了葡萄牙入华耶稣会士曾德昭(Avarez Semedo,1585—1658 年)于 1642 年初版的《中华大帝国通史》的最新译注本。曾德昭的汉名于 1620 年之前又叫谢务禄。他于 1613 年入华,后与高一志(Alfonso Vagnone,南京教案之前的汉名是王丰肃)一并,由于受 1616 年沈淮策动的南京教案牵连,被放逐于澳门。1621 年,他又以曾德昭的名字返回江西,并出任传教区的中国副省会长。曾德昭在华共生活 22 年,是利玛窦中国文化"适应"政策的坚定支持者和忠诚实施者。他坚信要想归化全中国,必须首先归化中国皇帝及其有权势的亲信和心腹,然后才能造成中国人对于基督宗教"望风而归"的局面,以图在中国制造一位新的"君士坦丁大帝"。因为"君士坦丁大帝"(280—337 年)是使基督宗教成为东罗马帝国国教的奠基人。所以,曾德昭于 1642 年出版了其《中华大帝国通史》一书。此书虽美其名地冠以"通史"的书名,事实却是一部晚明史。该书原文用葡萄牙文所撰,最早却是以卡斯蒂利亚文(中部西班牙文)出版,后来被译

作意大利文、法文和英文本，但其原著葡萄牙文本始终未能出版。直到20世纪50年代，在澳门出版的葡萄牙文本，仍是从其他语言翻译而来的。该书基本上是以利玛窦的《基督教远征中国史》为模式而写成的，全书分两大部分。第一部分是有关中国社会的概览，描述了中国的制度、风俗与日常生活，它证明了17世纪的西洋人已对中国有了一种明确的概念，它们形成了西方对中华世界的最早总结。第二部分论述了中国的宗教事态，重点是自利玛窦入华后的中国传教史。书中对于明朝皇帝、皇宫及各级官府的记载，极其详尽且尤为珍贵。

迪代伊于1999年，又推出了法国赴华和越南北部北圻（东京王国或北部湾）的耶稣会士罗历山（Alexandre de Rhodes，1593—1660年）所著《东京王国史》一书的最新注释本。罗历山于1624—1645年间先后于广东、澳门和北部湾（东京湾）传教，但主要是活动于越南北部，是越南文字拉丁化的设计人。《东京王国史》一书是在他返回欧洲后于1650年用意大利文发表的，于1651年被译作法文，1652年又被译作拉丁文。他的其余7部有关中国、越南和远东的著作，也先后于1650—1653年间刊行。《东京王国史》一书共分两卷82章，对于缺乏详细文字记载历史的北圻或东京湾，则显得格外珍稀。它是西方研究17世纪中国南部、北部湾和越南的少有专门著作之一。

原为巴黎大学比较文学讲座的主持人、学贯西中的法国著名作家、政治评论家、社会学家和东方学教授安田朴（Réné Etiemble，1909—2001年）先生，也是法国从事中西文化交流与比较的一代宗师。他于1965年就推出了一本《入华耶稣会士与礼仪之争》，成为法国60年代研究明末清初入华耶稣会士与中西文化首次撞击的重要历史性和理论性著作。该书以原始历史文献为基础，对于困扰中西关系近两个世纪的中国礼仪之争事件的缘起、发展过程、后果及其影响，均作了颇有见地的探索。作者从这场在中国人自己一无所知的情况下，于欧洲爆发的以中国为对象的大辩论中，得出了一种基本结论，即“宽容的哲学中国”和“不宽容的基督教西方”。礼仪之争的结果是由于控辩双方的激烈争论，一方面是使中西文化交流从一开始就遇到了极大的撞击，使之受到很强的阻力和诸多的障碍；另一方面又在西方促产了大量有关中国的论著，激起了西方17—18世纪的一场“中国热”风潮，使西方哲学家们得以利用中国形象而向守旧派、“无耻行为”、教权保守的天主教挑战。

安田朴先生多年间在巴黎大学主持中西比较文学和比较文化的讲座，其讲义被编成了一部《哲学的东方》（与“基督教的西方”相对应），最终于1988年和1989年分上下卷，出版了《中国文化西传欧洲史》（此书有笔者中译本）。在这部洋洋大观的两卷54章的论著中，从第13章开始，便完全是以入华耶稣会士为主线条而论述了。作者主要是追述了欧洲从16—18世纪的“中国热”风潮骤起，到鸦片战争之前的“仇华”端倪的过程。作者认为其主要原因是：“中国热”风潮完全是以西方学术界对中国的误解和本国需要为基础的，与西方殖民列强日趋强盛和中国国势日渐衰落有关。书中特别指出，欧洲大思想家们更多的关心之处，是利用中国为他们的政治哲学增光或作为陪衬，完全不在于纯学术方面。他们对中国所作的评价，同样也取决于他们捍卫的论点和立场之需要，而并不是入华耶稣会士们勾勒出的中国真实形象。入华耶稣会士们自己的言论也受到了约束，他们一方面要维护其身负的福音化职责，另一方面又致力于研究由发现中国而在欧洲激起的冲击波。拉摩特·勒瓦耶、马勒伯朗士、莱布尼茨、伏尔泰、达尔让斯、孟德斯鸠、魁奈和重农派（以杜果为代表），都深受中国的影响，他们对于西方接受中国文化都起过重要的作用。

入华耶稣会士中有一批宫廷画家，或者是中国皇帝的御用洋画师。他们将西洋画传入中国并向欧洲介绍中国的笔墨丹青，在中西绘画和艺术交流中起了不可忽略的作用。在法国学者中，研究入华耶稣会士画师们的专家，主要是巴黎艺术博物馆的伯德莱（Michel Beurdeley）教授，他于1971年出版了《中国宫廷中的耶稣会士画家郎士宁》一书。书中首先介绍了意大利入华耶稣会士郎士宁（Giuseppe Castiglione，1688—1766年）的生平及其在华活动的历史，接着又分门别类地介绍了郎士宁作为建筑艺术家在建筑圆明园中作出的贡献、他奉敕命制作的16幅铜版画《乾隆得胜图》（表现乾隆皇帝平定准噶尔盆地及附近回疆的武功图）、作为宗教画家的郎士宁（南堂的宗教透视画）、作为人物肖像画家的郎士宁（乾隆皇帝及其嫔妃们的画像）和作为山水动物画家的郎士宁（百骏图、飞禽和山水花卉画）。该书接着便论述郎士宁与其时代的中国画家（年希尧、张照、于敏中、钱陈群、钱栽、沈德潜、唐岱、邹一桂、吴历等）的交往关系与学术交流。全书最后是介绍中国历代画家、文人、辞书、书籍和报刊杂志对郎士宁的评价。书中发表了郎士宁的书简及其主要绘画作品，它们现在分藏于法国、意大利、美国、日本以及中国的北京·热河与台北等地的美术馆、博物馆和图书馆。

作者认为，入华耶稣会士画家们所追求的是传播其宗教信仰，而不是将其文化强加于人。入华传教士们清楚地知道，他们将被视为中国皇帝的臣民并且很难再返回欧洲故里，很可能会客死于异国他乡，所以他们极力学习并适应中国文化。正是出于这一原因，入华耶稣会士画家们才在保持其宗教信仰的同时，又采纳了中国的绘画技术；诸如吴历那样的中国传统文人和画家，在保持其中国绘画传统艺术的同时，却变成了一位天主教司铎。但传教士们对于中国画的论著，也有误解和偏见。他们从未将任何中国绘画的汉文著述译成西方或寄往欧洲，而只是热衷于撰写有关历史、文学、音乐、瓷器等方面的论著。

伯德莱于 1997 年又出版了一部《18 世纪的入华耶稣会士画家》的新作。全书文图并茂，共分 12 章文字论述，同时又发表了入华耶稣会士郎士宁、王致诚（Jean-Denis Attiret，1702—1768 年），艾启蒙（Ignace Sichelbarth，1708—1780）、蒋友仁（Michel Benoît，1715—1774 年）以及遣使会士德理格（Téodorico Pedrini，1671—1746 年）、奥斯定会士安泰（安若望，Jean Damascène）等画家，特别是在康乾皇帝宫中充任御画师的传教士们的作品。书中发表了他们的 130 多幅绘画，其重点是论述郎士宁与王致诚在宫中作画、耶稣会士们与大收藏家乾隆合作、热河木兰围场秋狝图、版画《乾隆得胜图》的制作、建筑圆明园的艺术大水法与西洋楼、耶稣会士们的山水花鸟画与人物画。作者最后讲到耶稣会被解散之后，仍有几位原耶稣会士留在乾隆末年的宫中，他们大都是对皇宫有用的人，包括绘画在内。这其中包括意大利籍入华耶稣会士潘廷璋（Giuseppe Panzani，1734—1812 年），他以乾隆皇帝的画像作为《中国杂纂》的卷首插图而名扬法国。当时留在清宫中的洋画家还有贺清泰（Louis-Antoine de Poirot，1735—1813 年）和钱德明（G.-M. Amiot，1718—1793 年）等人。作者特别研究了在雍乾时代（1723—1795 年），耶稣会士们作为瓷器装饰图案而绘制的浅灰单色画，尤其是法国入华耶稣会士殷弘绪（François-Xavier d'Entrecolles，1664—1714 年）在瓷都江西景德镇的作品。这批绘画证明，18 世纪的中国绝不是在西方所流传的那种负面形象：僵化、鄙视经商和利润或国际贸易、拒绝外国最新创造发明等。总而言之，由于这批入华耶稣会士画师主要是生活在康雍乾盛世时代，所以他们的绘画活动形成了中西艺术交流史上的一次高潮，也就是中西艺术文化首次撞击的明证。

中国艺术图案由入华耶稣会士们传向欧洲。法国 17—18 世纪的博韦

壁毯中就出现了以中国图案作为背景装饰的技艺。欧洲瓷器中也出现了中国式的装饰图案,欧洲经销商也向中国瓷窑提供图案以供在中国生产定向的"订货瓷器"使用。法国圣迪埃(Saint—Dié)博物馆于1981—1982年间举办了一次"1765—1830年法国东部瓷器制造中的中国式装饰图案"的展览,并为这次展览出版了一本精美的图文并茂的书。书中特别论述了中国装饰图案风靡欧洲的全过程:法国17世纪的异国情调风格绘画、1650—1800年欧洲的"中国式"装饰图案、1650—1830年欧洲采用中国装饰图案的实例统计表、中国装饰图案的断代等,特别是斯特拉斯堡、尼德维耶、阿佩里等地区的中国式图案,最后是有关法国东部瓷器制造作坊中的"中国式"图案等问题。

意大利传教士马国贤(Matthieu Ripa,1682—1745年)不是耶稣会士,也不属于任何修会,是俗间修士。但他在华期间与耶稣会士们的交注甚密和关系甚笃,所以也于此略做介绍。马国贤于1710年1月2日到在澳门,于1710—1723年在清宫为康熙帝做御画师、版画家和地图家,曾著有《清宫13年》的回忆录。法国学者柯孟德(Christophe Commentale)于1983年在台湾欧语出版社出版了该书的法文译注本《马国贤——中国宫廷中的绘画家、版画家和传教士》。柯孟德还在法国和日本发表过多篇有关马国贤的论文。作者认为马国贤实际上是继承了利玛窦、艾儒略及利氏弟子倪一诚(Jacques Niva)和游文辉(Emmanuel Pereira)等传教士画家,特别是宫廷洋画家的世系。马国贤之前的画家耶稣会士们形成了艺术家传教士入华的"第一次浪潮",以纯传教为目的而关注绘画。"第二次浪潮"则以耶稣会士王致诚和郎士宁为代表,于宫中绘画,同时也注重版画。马国贤正处于这两次浪潮的转折点上。在第二次浪潮中,他们的代表作是1769—1775年的一组版画《中国皇帝得胜图》(《乾隆皇帝得胜图》),本是庆祝清朝皇帝平定厄鲁特人(准噶尔人)之武功的。传教士们在此期间,既必须服从皇帝的要求,又要从事归化中国人的事业。马国贤用绘画来表现一切内容,但他更喜欢的是人物画而不是风景画。马国贤培养了许多中国弟子,如河北的殷若望、谷文耀,黄巴桐和江苏的吴露爵等,而表现承德避暑山庄三十六景的铜版画则为其版画代表作。马国贤的《清宫13年》一书,记述了他在华的全部活动。

在入华耶稣会士与中西艺术交流与撞击的问题上,法国学者对于在入华耶稣会士们协助下,于1747—1768年间在乾隆皇帝的皇家园林圆明园

中建造的西洋楼和长春园，作了大量研究，其成绩引起了世人的惊奇。法国由汉学家毕梅雪（Michel-Pirazzoli—tS'erstevens）主持了一个专门研究组。其重点是研究西洋楼和御花园的建筑年代、建筑技术及其用途、考证1783年的西洋楼版画和其他"老照片"、建筑复原、植物鉴定及其西洋原型。他们近年来已发表了一大批研究成果。如杜兰和若纳塘的《乾隆皇帝的京西休闲地》（1987年）以及毕梅雪的《西洋楼的历史和传说》（1987年）、《郎士宁与乾隆皇帝的西洋楼》（1989年）、杜兰和萨里耶的《中国皇帝西洋楼版画》（1993年）、蒂里耶的《从1860—1940年的照片看圆明园的西洋楼》（1990年）、杜德兰的《圆明园西洋楼复原》、热耐斯特的《圆明园的西洋楼及御花园中的植物》（1994年）、德罗绘的《乾隆皇帝的西洋楼及其意大利原型》（1994年）等。

入华耶稣会士们曾在自然科学和科学技术领域中从事过许多活动。法国汉学界在谢和耐教授的推动下，从1984年起，组建了一个中国科技史研究小组。他们的研究重点是中国的数学、天文学、生物学和动植物学、医学等，同时也包括化学、烹饪学和语言学。因为今天，人们再不能继续像裴化行那样，只对"耶稣会士们的科学贡献"作简单统计了。他们将重点放在理解中国学者根据引进的科学和自己固有的传统，而形成某些新的科学体系、西方科学改变中国人的科学观念等问题上了。法国在本领域中的代表人物是法国国家科学研究中心的詹嘉玲（Catherine Jami）和马若安（Jean-Claude Martzloff）教授。詹嘉玲女士于1990年出版了其博士论文《三角速算法与精确圆周率，中国数学的传统与西方的贡献》。作者根据她于1985年在梵蒂冈图书馆找到的法国入华耶稣会士傅圣泽（Jean-François Foucquet，1665—1741年）为康熙皇帝撰写的一批几何学与天文学讲义手稿，重点论述了促使中国接受欧洲科学的诸因素。她尽力探讨数学观念传入中国的方式，特别是法国耶稣会士们向康熙皇帝授课的方式，进一步确定数学在中国文化生活中所占的地位。詹嘉玲还于1986年出版过一部《傅圣泽和中国科学的近代化，阿尔热巴拉新法》，"阿尔热巴拉"系法文algebre的对音，即代数学。马若安先于1981年出版了《梅文鼎的数学著作研究》，后于1987年出版了《中国数学史》。它们都涉及了17—18世纪西方科学著作在中国的传播及其对中国科学发展的促进诸问题。它们使欧洲数学与天文学传入中国的年代进一步精确了，同时也突出了中欧学者在这些科学领域中的独自工作与互相影响问题。如著名数学家梅文鼎

和曾于乾隆时代任钦天监监正的蒙古人明安图(Miangat),都直接或间接地触及过西方数学与天文学知识,并在此基础上创建了他们各自的科学体系。

法国在这方面的研究,还有杜牧兰(Doumoulin-Genest)通过答辩的一部博士论文,是有关由耶稣会士们(也包括商人和旅行家)引入法国的中国植物,在法国的被风土驯化的问题的《中国植物于18世纪传入法国及其风土驯化》,1994年版。于雅尔(Pierre Huard)和明文长期以来从事有关中国科学技术通过入华耶稣会士,而在法国及欧洲的传播,曾于1966年发表《法国18世纪对中国科学和工艺的调查》等一系列著述。此外,法国学者对于耶稣会士在医学、天文学、舆地学诸方面的活动,都有不少上乘研究佳作。

法国神学界在该领域中从事研究的汉学家中,最具有代表性的人物是原入华耶稣会士荣振华(Joseph Dehergne,1903—1991年)神父,他于1936—1951年间,作为耶稣会士而在北京和上海度过15个春秋,主要是在上海震旦大学教授法语、哲学,编辑学刊并著书立说。他于朝鲜战争爆发后归国,从此便在法国尚蒂伊耶稣会档案馆从事对入华耶稣会士的研究,于1965年通过了其国家级博士论文《贝尔坦的两名中国人,1764年对中国工业的调查和法中技术合作的开端》。贝尔坦于1753—1780年间先后任法国省长、警察总监、税务稽核总长、国务部长和代理外长等职务。他与曾任法国路易十四的财政部长和法国重农学派的主要代表人物杜果(A.R. Jacques Turgot,1727—1781年)等人,向由耶稣会士卜日昇(Jean Baborier,1678—1752年)派往法国的中国修士高类思(Aloys Kao)和杨德望(Etienne Yang)回国的机会,给他们开列调查提纲,要求他们对中国的工业、科学技术和中国其他国情进行调查,并将资料陆续寄返法国,荣振华的这部长达800多页的打字影印本博士论文,正是论述这段历史的。由于有关这段历史的档案,大都收藏在耶稣会档案馆,所以唯有像他这样的耶稣会档案馆的研究人员,才有可能撰写这种具有资料特征的综合著作。

荣振华教授的第二部有关该学科的著作,是他于1973年出版的工具书《1552—1800年在华耶稣会士列传》(详见笔者的中译本,中华书局1993年版)。书中介绍了自1552年死于上川岛的耶稣会教祖方济各·沙勿略开始,到18世纪末(1800年),在华的957名耶稣会士(包括少量受归化的中国从教人,特别是澳门人)的列传。每篇小传中都详细列举了传主的诞

生、受洗、晋铎，出发赴华、莅华、汉名、在华活动期、主要活动和职务、逝世的时间，同时还介绍了世界范围内直到当时为止有关传主的研究论著目录。书后所附各种资料，更有参考价值：入华耶稣会士中历任明清宫中钦天监监正者、康熙大地图和《乾隆得胜图》的测绘与制作者、参与北京观象台建筑并设计和制造其仪器者、在明清宫中任官者、历任中国副省会长和传教区总会长者、历任传教区司库和巡按使者。此外还有历次教案统计表、入华耶稣会士们的汉名汉姓与教名统计表、不同时代与不同国家的传教士统计。总而言之，这是一部很有价值的工具书。

荣振华的第三部有关著作是他于1984年与澳大利亚国立高等教育学院教授、中国犹太人和伊斯兰教的研究专家李度南（Donald Daniel Leislie）联袂出版的《中国的犹太人》（此书有笔者的中译本）一书。自从利玛窦于1605年在北京会见开封犹太举子艾田之后，入华耶稣会士们便自信，中国自周代以来便存在着上帝子民和基督教信仰（有关开封犹太人的清康熙碑中有"教起天竺，周时始传于中国"的记载）。从此，基督教西方知道了在开封存在着一个中国犹太人的社团。这一发现被称为"中国民族史上的一大奇迹"。此外，由于西方基督教世界始终怀疑犹太教徒篡改过现今传世的《圣经》文本，所以他们绞尽脑汁地在寻求最原始的，也就是未被犹太教徒篡改之前的《圣经》稿本。他们也将这种希望寄托在开封犹太人身上。西方宗教界、学术界、犹太人社团，甚至政界，都极力鼓励对开封犹太人进行调查研究，特别是寻找《圣经》的原始文本，进而"拯救"开封犹太人社团。入华耶稣会士们发动了持续两个多世纪的调查研究活动，搜集有关开封犹太人的起源、姓氏、信仰、礼拜、经书，拉比（掌教）的选择、饮食习惯、仕途、犹太会堂、改宗信仰伊斯兰教的过程等方面的资料，然后写成书简或报告，寄回西方，其中有许多资料于此前始终未刊。该书中共发表了意大利入华耶稣会士骆保禄（Giampaolo Gozani，1657—1732年）的7封书简、法国入华耶稣会士孟正气（Jean Domenge，1689—1735年）的11封书简、法国入华耶稣会士宋君荣（Antoine Gaubil，1689—1759年）的8封书简、利玛窦与何大化（Antonio Gouvea，1592—1677年）的调查报告等。有关18世纪之前开封犹太人的资料，基本上已经尽收其中了。

在本学科中，法国神学界的另一位汉学家，是巴黎外方传教会的沙百里（Jean Charbonnier，1932—　）博士。沙百里曾先后在我国台湾、香港以及新加坡华人社区，学习和工作过近30年，是名副其实的"中国通"。他于

1992年出版了《中国基督徒史》(此书有笔者与郑德弟的中译本)一书。大凡国内外研究中国基督徒史的著作,都侧重于研究基督教传播史。沙百里此书却另辟蹊径,重点研究基督徒本身的历史,即研究自入华耶稣会士们于明末清初开始布道传教以来,传教士与受归化的中国从教人的历史。他对于中国基督徒的基本组成及其在中国历史上的作用,特别是信徒与中国传统文化之间的关系,都作了深入阐述。正如作者在为本书的中译本所写的序言中指出的那样,撰写中国基督徒史,重在揭示基督徒们对国家现代化的重要参与。当大清帝国的礼法使基督徒们参加科举变得很困难时,注重学习和为其国家服务的许多信徒,都学习了外语并初步学会了近代西方的科学和技术。他们与改革派联手为反对陈规陋习而斗争,为少女们开办学校,使卫生保健机构倍增,从大医院到偏僻乡村的小诊所,样样俱全。在诸如蒙古那样的偏远地区,他们也从事了大规模的大型水利和农业工程。

法国从20世纪70年代起,推出了一套《启蒙时代的中国》的丛书,其中绝大部分是有关入华耶稣会士与中西文化的首次撞击问题的。

这套书中的第一卷是1970年出版的《步中国后尘的亨利·贝尔坦(1720—1792年)》,此书由雅克·西尔维斯特·德萨西(Jacques de Silvestre de Sacy)著,由裴化行作序。无论是本书作者萨西家族,还是传主贝尔坦,都值得我们作一番研究,他们在法国汉学史上都举足轻重。雅克·西尔维斯特·德萨西是18—19世纪初叶法国东方学界的代表人物安东尼—伊撒克·西尔维斯德·德萨西(Antoine-Isaac Silvestre de Sacy,1758—1838年)的后裔。老萨西主要是从事阿拉伯文化研究,长期执掌法兰西学院的阿拉伯学讲座教席,但也对汉学产生过浓厚兴趣。正是在他的关注下,才得以于1814年出版了自1776年开始推出的《中国杂纂》第16卷,也就是最后一卷。也正是在他的关照下,才使法国教授大会于1814—1815年间,将汉学纳入法兰西学院的授课日程。当他早在黄经局任职时,便获得了宋君荣神父自中国寄回的两部手稿:一部是寄于1753年5月的《中国唐代历史纲要》,另一部是寄于1749年9月27日的《中国纪年志》。拉普拉斯(Laplace)公爵要求他负责刊布这两部论著。老萨西于是便以此为契机,而与当时法国的汉学家雷慕沙(Abel Rémusat,1788—1832年)建立了联系,从而也使他成为18—19世纪法国汉学发展的推动者与鼓吹者。雷慕沙成为法兰西学院汉学讲座的首位主持人,也得力于老萨西的鼎力推荐。宋君荣的《中国唐代历史纲要》和《中国纪年志》形成了《中国杂纂》第

16 卷的主要内容。事实上,老萨西继承了法国路易十五时代崇拜东方与中国的三大名星们的传统,这 3 个人就是传教士、企业家、法国东印度公司的代表、长期在印度和中国等地居留的远东大旅行家彼埃·普瓦夫尔(Pierre Poivre,1719—1786 年),正是他将胡椒和肉豆蔻等香料树运往法属非洲,进而销售欧洲,从而使法中文的"胡椒"便以其名而命名;路易十六的财政大臣和法国重农学派的代表人物杜果(A.-R.Jacques Turgot,1727—1781 年);最后一位便是法国国务部长贝尔坦,曾在 20 多年间于法国政府内负责农业问题。贝尔坦认为发现中国对于法国和整个欧洲都至关重要。卷帙浩繁的 1774—1776 年《中国杂纂》中,有许多篇章便是出于他与在华耶稣会士们的通讯,共达 16 卷之多。冯秉正(Joseph M. A. de Mailla,1669—1748 年)以朱熹《通鉴纲目》为基本线索编译的《中国通史》也曾由他多方奔波之后才得以出版。冯秉正为撰写此书共耗时 6 载有余,于 1739 年才寄达法国,他生前始终未能成功出版此书。冯秉正于 1748 年逝世后,又过了许多年才于 1777—1785 年间分 12 卷本陆续出版。贝尔坦以这些渠道而与法国汉学界建立了联系。此书介绍了贝尔坦的生平及政治与学术活动,特别介绍了贝尔坦于 1793 年之前与北京耶稣会士们的学术通讯。其中最重要的内容,还是有关高类思和杨德望这两个中国人的内容:他们赴法的过程、在法国接受的培养、回国时所接受的对中国的调查任务之提纲。

《启蒙时代的中国》丛书的第二卷和第四卷,系第一届和第二届尚蒂伊国际汉学讨论会论文集。我们于下文再来论述。

这套丛书的第三卷是托玛斯·德·博西埃尔(Yves de Thomaz de Bossière)夫人所著《17—18 世纪中国宫廷中的一名比利时官吏,安多传》,1977 年出版。据作者声称,她是安多家族的后裔。安多(字平施,Antoine Thomas,1644—1709 年)是比利时入华耶稣会士,于 1862 年莅华,1686—1694 年间先后在清宫中出任钦天监监副与监正。他在华期间,亲眼目睹了中欧关系史中具有象征性意义的两大事件:其一是通过汤若望和龙华民而与利玛窦系统联系起来的南怀仁神父的逝世,南怀仁获得清朝皇帝特赐的墓地与葬礼,形成了入华耶稣会士们在华地位的一大分水岭;其二是法国五位"国王的数学家"耶稣会士们到达北京,他们后来几乎主导着中国和宫廷中耶稣会士们的活动方向与准则。康熙 1692 年的著名敕书给予了入华耶稣会士们一种正式承认的地位。此书共分七章,分别介绍了安多在

比利时和法国度过的青少年时代(1644—1677 年)、在葡萄牙科英布拉度过的中年时代(1678—1680 年)、出发赴华和 1680—1685 年间在中国澳门的生活、1685—1691 年在中国内地生活的初期。安多于 1686 年根据满文文献而编制了中国 14 个地区的日蚀表,同年又编制了汉满文双语合璧的《行星运行表》。他自南怀仁逝世后,又负责审定中国历书并为此而从事大量的天文观察,由此而将中国的天文历法知识传向西方。他首次全面而又详细地测绘了北京及其近郊地区的平面图和城墙图,然后又将这些资料寄往法国。安多在礼仪之争期间,以其护教性著作而向西方传播了中国的传统文化。此书最后讲到了他在北京宫廷中继南怀仁而出任钦天监监正一事,特别介绍了康熙与清宫中耶稣会士们的关系,以及中俄签订尼布楚条约等问题。

《启蒙时代的中国》丛书第五卷,是同样由博西埃尔夫人所著的《殷弘绪与中国对 18 世纪欧洲的贡献》一书。法国入华耶稣会士殷弘绪(François Xavier d'Entrecolles,1703—1760 年)于 1699 年莅临中国厦门,1760 年逝世于北京,主要是在江西(九江、饶州、南昌、景德镇)和北京活动。他的贡献主要在四个方面。其一是译注中国经典书籍问题:有关创办义学、造福于民、钱币、习俗、对于中国礼仪之争中四项建议的看法、对于《书经》和《春秋》有关中国人宗教信仰的考释、中国历史、中国传奇方面的著作;其二是作为技术专家的殷弘绪,如他有关中国瓷器、丝绸、人造花和珍珠的制造术诸方面的著作;其三是殷弘绪在中医与保健技巧方面的工作,如他节译康熙三十六年出版的《长生》一书,对《本草纲目》的节译,特别是有关《濒湖脉学》的节译、种痘、人参、茶叶等方面的著作;其四是殷弘绪作为西方植物学家而搜集的某些中国植物:佛手、柿子、扫帚草、樟树、荔枝、柳絮、竹子等,最后是有关人参、茶叶和中药片剂方面的著作。殷弘绪将中国的这些国家瑰宝、丰富物产、古老技术和悠久传统科学介绍到欧洲,对于欧洲向现代化的发展作出过贡献。

博西埃尔夫人的第三部入华耶稣会士传是 1994 年出版的《张诚传》。张诚(Jean-François Gerbillon,1654—1707 年)是法国 17 世纪入华的五位"国王的数学家"耶稣会士之一,于 1687 年经暹罗而莅华,1707 年逝世于北京,曾任法国中国传教区的长上。他是清朝前期入华的一位地位很高、学术成果最丰和影响最大的入华耶稣会士之一。张诚在华二十年,先后八次赴鞑靼地区旅行,也曾参与中俄尼布楚条约的谈判,多次陪驾出巡。他

共有两次赴鄂尔多斯:一次赴宁夏、一次赴归化城,一次赴喀尔喀部蒙古人中;另外五次主要是赴东蒙古,特别是赴蒙古喀喇沁、汪古、敖汉和乃蛮诸部之中。此外,该书中还通过张诚与欧洲的通讯,而介绍了他于1690—1700年间在北京的生活;张诚于1690—1705年间,与在华的巴黎外方传教会会士之间维持了友好关系;教皇大使铎罗于1705—1706年出使中国及其与张诚的交往;张诚在北京度过的最后几个月。总而言之,耶稣会士们在北京皇宫中基本上是不间断地存在了近两个世纪,在中国总共存在两个多世纪,教皇克莱芒十四世错误地于1773年7月21日解散了耶稣会,从而结束了他们在中国各地的活动,根本没有考虑耶稣会士们在那里冒着生命危险而作出的努力、坚持的信仰与勇气、经受的苦难和繁忙的外交活动,从而造成了中西关系中的一大悲剧。

法国有关入华耶稣会士的另外一部传记是叶利世夫夫人(Danielle Elisseeff-Poisle)于1978年出版的《弗雷烈传,18世纪一名人文主义者的中国观》的博士论文。尼古拉·弗雷烈(Nicolas Fréret,1688—1749年)是法国18世纪学术界的一位"中国热"风潮的推波助澜者,曾任法国金石和美文学科学院的常务秘书。他根据入华耶稣会士们(诸如宋君荣等人)向他提供的资料,曾企图与傅尔蒙联手,探索以儒学为代表的中国哲学,研究中国纪年,学习中国语言,特别是筹划编写一部法—汉词典和一部汉语语法书。他们试图利用由耶稣会士们派往法国的中国福建从教人黄嘉略(Arcade Hoang)完成这一切。总之,弗雷烈既非神学家,亦非空论家,而是继承了17世纪哲学家们的传统,更多的是关心解释《圣经》中的历史事实。他为此而更受由耶稣会士们介绍的中国古老历史影响。弗雷烈本人并未从其中国研究中获得很大的名声,其同事傅尔蒙和学生德经(Joseph de Guignes)却反而成为名噪一时的中国问题研究专家。

叶利世夫夫人于1985年还出版了一本以黄嘉略、弗雷烈、傅尔蒙和路易十四为中心内容的小说体裁作品《我是黄嘉略,太阳王的中文翻译》。此书学术价值不高,可读性很强,完全以自述体回忆录的纪实形式,以第一人称介绍了黄嘉略在法国王宫以及与学术界"中国热"名流们的交往关系。叶夫人将深藏档案馆250余年的档案,公布于世,揭示了中法关系在18世纪的一段秘闻,应该说是一大功德。

法国于1992年出版了埃狄纳·迪尔科内(Etienne Durconet)的一部《利玛窦传》。

作者开门见山地指出，1982 年，利用利玛窦入华 400 周年之际，东西方对利玛窦一片赞扬声。利氏被分别称为“学者”“人文主义者”“汉学之父”“中国教区的缔造人”“适应政策的先驱”等，溢美之词不胜枚举。他似乎成了近代世界范围内最大的思想家之一，是中西文明之间的一道真正桥梁。但人们似乎忘记了，利玛窦首先是作为传教士而于 1582—1610 年在华滞留并积极活动的。他的科学知识和技术技巧、神奇的记法、交友的手段，无不受其推动中国福音化事业之主体思想的支配，一切都是推行和维护其宗教信仰的“借口”。他在一切交往与关系中，都不会忽略这一点。至于其“适应”政策，它与今天宗教信仰与文化之间的关系同出一辙。利氏从未真心实意地落实过真正的“适应”政策，而仅仅是一种“创始”；其文化“适应”尝试仅限于宗教信仰的某些很有限的方面，如上帝的存在与灵魂的不死性等。他由于坚信在中国不可能实现众多归化，所以才采取“适应政策”。利玛窦的真正才能，却表现在他对待儒学的态度与文士儒生们的交往中，他后期一方面与释老二宗为敌，另一方面又清楚地认识到，儒家文化拥有丰厚遗产并具有表现基督教某些信仰的能力。利玛窦在与儒教士大夫打交道时，能获得的最大成功之原因，并非是其《天主实义》，而是他有关伦理哲学的论著。利玛窦清楚地认识到，在中国传播福音，首先不应通过布道，而是应通过“关系”交友才能实现。所以，他于其一切行动中都赋予“交友”一种重要地位。但无论如何，与 16 世纪的入华耶稣会士们相比，利玛窦总算是实现了一种革新。他采取的方针是在与中国人打交道时，首先要使自己成为“中国人”：适应中国社会、学习中国语言、遵循中国习俗、探索中国人的思想，他在这方面确为一名真正的先驱。方济各·沙勿略早就预感到了这些必要性，利玛窦最终将它们都落实了。利玛窦也受时代的限制，如他在注重对儒教友善时，却粗暴地关闭了与释老建立联系的大门，而罗明坚却始终坚信应对佛教一方寄托更多的希望。利玛窦由此便失去了与中国释老宗教对话的机会，从而很难全面又深刻地理解中国人的内心世界，最终也为其文化适应政策设置了障碍。“适应”并非是个别传教士的行为。由于在利玛窦的一种创新措施和具体实施条件之间存在着差距，所以便造成了一种紧张局面，从而使利玛窦的计划很难如愿以偿地实施。总之，利玛窦在华所面对的是中国明帝国在政治上的大一统和经济上的闭关自守、儒释道三教并立的社会背景。当时又恰逢世界性大转变和欧洲向世界范围内开放的时代，从而造成了他向欧洲介绍博大精深的中

国文化之机遇。全书共分四章。第一章是《佛教徒中的一名出家人》。书中主要是介绍利玛窦早期以“洋和尚”的身份在肇庆的传教、其布道的方法是与中国人打交道时先成为中国人、天主十诫、最早的归化、有德有识的外国人、罗明坚神父的教理问答书、宣扬教理的对话、派遣教廷大使的必要性、在韶州改变布道方向和最终发现儒教。作者认为利玛窦在韶州与佛教决裂而转向儒教,是他能在中学西渐中扮演重要角色的关键。第二章是《儒林中的一文人》。作者介绍了“西儒”利玛窦与中国儒生结合的过程,全文以利玛窦奠定传信基础、朱熹的理学、利玛窦的儒学、《交友论》、利氏记法、南京的大辩论和北京的主教等为章节,详细地介绍了“西来孔子”利玛窦。第三章是全文译介利玛窦的中文名著《天主实义》8 篇。作者首先认为这是一部护教著作,接着又追述了其写作与刊行过程。作者得出的结论是,《天主实义》本为一部试图使不同文化互相适应的著作。第四章是讲利玛窦在华的《最后年代》,文中依次谈到了利玛窦于其《基督教教理问答书》《二十五言》和《畸人十篇》中的儒教观,特别着笔于徐光启对利玛窦的影响。作者在结论中认为,正是利玛窦的在华传教政策,才造成了中学西渐的局面,从而造成了利玛窦在中西双方均受褒扬的结果。

法国入华耶稣会士的另一部传记性作品,是 1970 年由勒内·西蒙(René Simon)整理编辑出版,并由荣振华编制年谱和著作目录的《宋君荣北京书简集》的巨著,全书共 1020 页,发表了宋君荣 342 封详加注释的书简,大都是首次刊布。法国入华耶稣会士宋君荣(Antoine Gaubil,1689—1759 年)于 1722 年莅华,曾任法国北京传教区的长上,也曾费大力气归化镇国公苏努一家。他长期与法国的弗雷烈和德斯里尔(Deslile)保持通讯关系,曾于 1745 年筹建法国传教区北京天文台,最后于 1759 年 7 月 24 日逝世于北京。宋君荣一生中研究中国古典文明,曾先后翻译过《易经》《书经》《诗经》和《礼记》等中国经典,著有《中国历史纪年》《中国天文学史》《中国大唐史纲》和《成吉思汗与蒙古》等传世名著,尤以在天文地理方面的研究更加引人瞩目。宋君荣的这批大多为首次刊布的书简,向西方详细地介绍了中国的历史(纪年)、天文(日蚀)、地理(测绘地图)、民族(犹太人)、政治、风俗等方面的知识。

李明(Le Comte,1655—1728 年)神父是 1687 年入华的法国耶稣会士。他于 1688 年 2 月 7 日到达北京,作为天文学家、自然科学家和地理学家而留在清朝宫廷中。他后来又先后在绛州、西安、广州和厦门等地活动。他

在华期间，也正是礼仪之争在欧洲发展到白炽化的时期。他为了替入华耶稣会士们辩护，同时也是为了忠实地反映中国人的政治、风俗、宗教等方面的实情，于1696—1698年写成了一部三卷本的护教性名著《中国现势新志》。此书以书简的形式抨击了当时那些敌视中国的人，捍卫了入华耶稣会士们的立场并反映了中国的现实形势，促进了中国文化在欧洲的传播。法国学者图布勒—布耶尔（F·Touboul-Bouyeur）于1990年重版了李明此书，并于卷首写了很长的序言，详细地介绍了李明的生平、其书的出版过程以及它为中学西渐所作的可贵贡献。

由入华耶稣会士金尼阁（Nicolas Trigault，1577—1628年）翻译整理的利玛窦神父的回忆录《基督教远征中国史》（中译本被拟名为《利玛窦中国札记》，实在是并不太确切。因为这是一部史书，而并非是随笔札记）自1615年出版以来被译成多种文字并反复再版，其中包括多个法文版。法国学者贝西埃尔（G.Bossiēre）重新自拉丁文翻译了该书，于1978年在巴黎出版。鉴于这部十分重要的著作已有中译本，笔者就不再过多赘言了，它是有关早期入华耶稣会士与中西文化交流和撞击的奠基著作之一。

法国国立东方语言文化学院，于1974年出版了原籍为中国广东的法国华裔女学者陈艳霞的《华乐西传法兰西》（此书有笔者中译本）一书。人们一提到音乐，往往只会想到西洋音乐传入中国及其影响问题，对于中国的黄钟大吕传入西方却所知甚少。事实上，久负“礼乐之邦”盛名的中国，在音乐、戏剧、乐器、乐理及其有关论著方面，也曾为世界文明作出过重大贡献。陈艳霞女士的此书，恰恰弥补了这一空白。全书一共分五章。第一章是西方于18世纪之前有关中国音乐的最早论述。中国古乐通过斡罗思（俄罗斯）人的媒介作用和马可·波罗等西方旅行家的游记而西传，元朝军队的军乐早于13—14世纪时便为西方所熟知。最令西方感兴趣的是，中国将“乐”纳入到其政府法律和道德礼仪的范畴中了。

在白晋神父于1976年在欧洲掀起“中国热”之前，勒尼雅尔（Regnard）就于1692年在意大利排演了一场名为《中国人》的戏剧，其乐曲并没有多大的中国特色。勒萨热（Le Sage）分别于1713、1723和1729年在圣—日耳曼的集市上演出了《中国皇帝的丑角》《中国公主》和《卷毛犬、丑角、宝塔与医生》等所谓有关中国的喜剧。入华耶稣会士马若瑟（de Prémare，1661—1736年）最早曾翻译过中国的某些田园牧歌和天主教主祈经唱诗。他特别是根据《元人百种曲》而编辑《赵氏孤儿》的剧本，从而导致伏尔泰

那部名声赫赫的《中国孤儿》的问世。杜赫德(Du Halde)神父1735年于《中华帝国全志》中发表了耶稣会士们对中国音乐的论述,特别是首次介绍了一曲《柳叶锦》,对中国乐器也作过初步描述。普雷沃(Prévost)修道院长于1784年的《游记通史》中,也发表过有关中国音乐的论著。波希米亚人华耶稣会士严嘉乐(Charles Slawiczek)具有渊博的音乐知识,他1735年在致巴耶先生的书简中,详细地记述了中国音乐问题。

该书第二章是论述了钱德明神父对李光地《古乐经传》的译本。对中国音乐西传欧洲作出最大贡献的人是钱德明(Joseph-Marie Amiot,1718—1793年)神父。他于1754年将李光地的《古乐经传》的乐理著作译成法文并寄回法国出版,法国由各种书籍刊物陆续转载,并挑起了许多学者之间纠缠不休的辩论和五花八门的评论。其中特别著名的书评分别是由拉莫(Rameau,1760年)、阿尔诺(Arnaud,1767年)、卢梭(Rousseau,1768年)、鲁西埃(Roussier,1770年)、德·拉博尔德(De La Borde,1780年)、格鲁贤(Grossier,1785和1820年)、甘格纳(Ginquené,1791年左右)等人所作。钱德明神父后来又对这些人的批评作了自我辩护。一时间诸家纷注,众说纷纭,十分热闹,却又莫衷一是。这是中国音乐理论著作最早在欧洲较广范围内的传播,从而也形成了当时欧洲"中国热"中的一个重要组成部分。

第三章是《钱德明神父的论著〈中国古今音乐篇〉》。钱德明神父除了翻译李光地的《古乐经传》之外,还于1776—1779年间写了一部有关中国音乐的论著,寄到法国后再掀轩然大波。书中详细地介绍了中国音乐史之后,又对中国的乐器(八种响体和八种乐器)、律准、古代中国人演奏五弦琴和七弦琴的方式、中国的音乐体系、律吕、律的相生法、三分损益法、七律、谐音与和声等,都作了准确程度不同的论述。

第四章是《钱德明神父有关中国音乐的各种著作与资料》。钱德明神父除了这两部译著和论著之外,还搜集了大量有关中国音乐的文献、乐谱和乐器样品,翻译了中国古代某些与音乐有关的舞蹈著作,以此而向欧洲提供了有关中国音乐的宝贵资料。他于1770年、1779年写成了《〈中国古今音乐篇〉补遗》、1779—1792年写成了《平定金川的鞑靼—满族赞歌》、1788—1789年写成有关舞蹈和《股肱歌》的两篇论文、1779年搜集了一组中国乐曲,从1780年起将一批中国乐器运往法国。这一切都是华乐西传法兰西的重要途径。

第五章是《18世纪下半叶有关中国音乐的其他著作》。钱德明的著作

不仅具有追述既往的意义，更重要的是首次向西方介绍了中国固有的独特音乐体系，打破了当时欧洲盛行的有关中国乐理衍出于埃及的神话。除了钱德明神父外，还有某些入华耶稣会士和学者们也为中国音乐的西传作出过贡献。韩国英（P.-M.Cibot，1728—1780 年）于 1780 年写了一部《论中国的磬》，载《中国杂纂》第六卷中。德经（De Guignes）于 1784—1801 年在其《游记》中发表了《天子万年》的中国乐曲。英使马戛尔尼（Lord Macartney）及其随员巴罗（Barrow）于 1729—1924 年的入华游记中也介绍过中国音乐，特别是介绍了《茉莉花》的歌曲和六弦琴的乐曲，此外还介绍了一支纤夫曲。

总之，中国音乐在 18 世纪的法国，虽不及中国造型艺术、古董文物和孔子的伦理格言那样普遍传播，或者是风靡一时。但中国的礼乐文明，也曾深受富有浪漫色彩的法兰人所陶醉，成为早期中西文化交流与撞击的一个重要领域。

中西方各界，根据入华耶稣会士们的中国资料，各自形成了对于对方的看法。这一点始终是法国学者们的研究热门。本文仅提及两本书，作为例证而加以介绍。

法国华裔学者丁兆庆的《1650—1750 年间法国人对中国的描述》一书，于 1986 年再版（原版于 1928 年）。原书由当时法国著名的汉学家马伯乐（Henri Maspero，1883—1945 年）作序。该书从各种法国著作中辑录了 1650—1750 年间法国的传教士、政界人物、商人、神学家、旅行家、航海家、自然科学家和社会科学家（尤其是哲学家）们论述中国的言论。实际上是对当时那场“中国热”风潮的一种全面再现。全书共分十二章详细论述。

第一章是对 1650 年之前法国人有关中国知识的综述。其中第一部分论述了 1650 年之前的中欧关系，从上古时代的“赛里斯”人到汉代的“大秦”、唐代的景教、元代的方济各会士与其他使节、明代的旅行家与航海家，直到法国耶稣会士们于明末入华。第二部分是讲 1650 年北京第一座教堂的建造以及康、雍、乾三帝时代的中法关系。第二章是讲 1650—1750 年法国人论述中国的史料来源，主要是入华传教士们的著述，以及围绕着中国礼仪之争事件所出现的论战性著作。第三章是《教俗旅行家们论中国》。17—18 世纪入华的法国教俗人士很多。传教士们一般都对中国大加赞扬，而那些世俗人却看到一种愚昧和卑微的中国形象。这是由于传教士们在中国生活得时间长，而且又肯下苦功夫去研究中国文化；世俗旅行家和

商人们只是来去匆匆、无文化修养的过客，再加上他们与中国人作交易时难敌精打细算的中国人，自觉无暴利可图，故而形成了这种差异，造成了他们的中国负面形象。

第四章是《法国人论中国的历史》，主要是罗列了当时法国人撰写、翻译和编译的大量中国史著作。第五章是《法国人论中国的地理》，主要介绍了法国传教士们奉康熙皇帝的诏令而测绘中国地图的过程，特别是法国的地图测绘家宋君荣神父在华活动情况。第六章是《法国人论中国的民族学》，重点介绍了中国的不同民族及其社会伦理形态，特别是巴多明有关"地理和气候形势对人类影响"的著名论断。第七章是《中国的文学在法国的传播以及博尔蒙研究中国的方法》。其中详细罗列了当时法国论述中国著作的刊本、在金石和美文学科学院宣读的论文、赫苍碧（J.-P.Hervieu，1671—1764 年）的《古文》译本、马若瑟的《诗经》译本等一大批著作。第八章是《中国的戏剧在法国》，主要是介绍迪夫雷斯尼（Dufresny）有关中国狐仙鬼怪故事的戏剧，以及在集市中上演的那种实际上与中国没有任何关系的所谓"中国戏"，特别是有关纪君祥的《赵氏孤儿》和伏尔泰的《中国孤儿》之争。第九章是《中国的儒教在法国》，其中主要是论述被认为是基督教先驱的孔子和被归于中国学者们的无神论。第十章是《中国的哲学在法国》，主要论述了中国皇帝对孔子的宠爱、传教士们将中国哲学中的民主和社会思想引入法国、传教士们的职业使他们无法接触中国知识界等。第十一章是《中国在 17—18 世纪的法国》，主要论述当时法国获得几乎是完整的中国思想和形成中国形象的全过程。第十二章是《理想化的中国形象在法国》，主要是论述当时法国遇到了伦理和政治危机，意欲依靠中国例证和因受中国启发而引入新思想，从而改造法国社会的美好愿望。总之，此书虽然是寻章摘句，难免有先入为主之嫌，但它毕竟较为全面地介绍了法国 17—18 世纪的"中国热"之风潮。

华裔法国学者齐安德（André Chih）于 1969 年出版了《中国人看基督教西方》一书。全书共分五章，详细论述了中国人于近代之前所形成的西方观。它与丁兆庆一书相映成辉，从不同角度论述了中国人通过西方旅行家、传教士与商人而了解到的西方。中国人最早将欧洲人统称为"蛮夷""番""胡"和"洋人"，甚至对于耶稣会士们也一概如此称呼。中国人开始时始终坚持认为中华帝国是文明的中心，而蛮夷人都是残暴和不道德之徒。中国人当时关心并从事调查的西方国情是：西方国势、军事艺术和装

备,对此所采取的对策是师夷之长,即学夷语和译夷书、派遣留学生和使节、学习西方的军事艺术;调查西方聚财手段——贸易、交通、采矿、经济制度,中国人对此的应对措施是仿效西方,最终认识到了"西方文明是物质文明";调查西方物质文明之源泉——实用科学、西方实用科学发达的原因,中国对此采取的态度是采用西方科学,但又不能因引入西学而在中国教育中制造混乱;调查西方对物质文明的控制手段——官府与组织,中国采取的决策是西方式的变法、改良或革命。第三章讲到了中国因发现西方而爆发的一场大争论:中国是否应该被"夷化"、中国文明是否具有优越性、西方政治究竟是进步的还是保守的、对西方文明是否应批判、西夷的一切长处是否均源出自中华帝国、经典是否具有永久性、西方精神文明与物质文明是否能相互结合,由此而产生了一种黄金理论——中体西用,但在实施中却有很多困难。第四章论述基督教在西方物质文明中所起的作用。其中提出了中国是否忽略了基督教以及儒教之成见诸问题;文中接着又讲到了西方生活在中国的影响:宗教生活、思维想象、教派与宗教之争、对待异教徒的态度、迷信教派;中国对西方的恩怨或仇恨、宗教作为西方侵略的工具、传教士们干涉司法并提出了物质要求、中国人对于传教事业的看法、中国政府处理教务的措施、中国新闻界与中国文人有关基督教的观点。第五章是中西方关系:中国人看到的西方日常生活、西方人的相貌、语言、烹饪、衣着、男女关系、舞蹈、婚姻、孝道与离婚、子女教育、住宿、街道、所谓的社会平等、医学、体育、新闻、艺术、戏剧和摄影、西人的性格、东西方之间的殊同、伦理差异、两种文明的特征。其结论部分讲到了礼仪之争后中国与西方世界的隔绝、中国寻求一种新文明的结果、西方对于中国的误解之原因、东西方文明的相会等。

德国哲学家莱布尼茨(G·Wihelm Leibniz,1646—1716年)是欧洲17世纪末—18世纪初叶极其多才多艺的学者,其学术涉及了数学、哲学、神学、逻辑学、历史学、法学、力学、地质学、语言学和数术学诸领域。莱布尼茨在自然科学和人文科学的诸多领域中都受到了中国影响。研究莱布尼茨与中国的关系,通过莱布尼茨来研究中学西渐始终是一个重要课题。本文仅对法国近年来出版的3本有关莱布尼茨与中国关系的著作略作些简介。

法国学者奥里维埃·卢瓦(Oliver Roy)于1972年在巴黎出版了一部《莱布尼茨与中国》。作者认为中国是世界上第一个未曾有蒙昧人居住过

的国家。他通过莱布尼茨有关中国的论述,而竭尽一切努力来解释那个时代有关中国的神话。全书在对西方17—18世纪"中国热"的历史作了一番勾勒之后,重点介绍中西方思想的比较问题。然后又论述了中国人的玄学、语言和《易经》以及莱布尼茨对这三个问题作出的答复、莱布尼茨有关西方基督教与中国自然神论之间的吻合性、将汉语作为世界语和世界之政治统一诸问题。

全书分五编二十一章。书末附有研究莱布尼茨与中国的详细书目。第一编是《莱布尼茨时代的中国与欧洲》。下设四章:《明清时代的中国》《欧人进入中国》《礼仪之争在远东》和《礼仪之争在欧洲》。这一编主要阐述了莱布尼茨研究中国的历史和社会背景。作者认为,17世纪末至18世纪上半叶的中国达到了其鼎盛时期,与经过16世纪之前的"文艺复兴"和17—18世纪的"工业革命"之后的欧洲,各自屹立在欧亚大陆的两端,分别代替着东西方两大文明,势均力敌。双方于此时完全可以平等对话,故出现了导致欧洲"中国热"风潮的形成,以及一大批研究中国问题专家诞生的环境与氛围。莱布尼茨就是在这样的背景中应运而生。但这两大文明毕竟差异很大,欧洲崇拜中国文明的精英人物层出不穷,敌视中国文明者也不乏其人,故而在欧洲爆发了持续长达两个世纪左右的中国"礼仪之争"。作者认为这场争论主要集中于五大要点上:汉文中Dieu(上帝、天、天主)的名称、康熙赐予北京耶稣会士们的题额中的"敬天"二字(认为"天"具有物质与世俗之义,与神学不能相容)、中国人的祭祖(迷信色彩)和尊孔问题(孔子与上帝的争宠之战)、祭祖灵牌问题(偶像崇拜)。中国礼仪之争在欧洲挑起了一些重大哲学和宗教问题的辩论,并最终导致了这些学科的发展。

第2编是《莱布尼茨与中国传教区》。其中主要是论述了莱布尼茨的资料来源和著作、莱布尼茨的世界和平共处论与中国。莱布尼茨获得中国资料的主要渠道是与入华耶稣会士们保持通讯关系,并在可能的情况下于欧洲会见他们,阅读入华耶稣会士们的著作以及西人根据他们的著作而编写的有关中国的著述。他特别是阅读了祈尔歇(Kircher)的《中国图志》(1667年出版)、柏应理的《四书》译本及其《中国的哲学家孔夫子》(白晋于1707年寄给莱布尼茨)。另外还有一大批有关中国礼仪之争的著作,如李明的《中国现势新志》、龙华民的《论中国人宗教的某些问题》等。他特别与白晋神父保持着长期的通讯关系。莱布尼茨有关中国的著作主要是

《就中国哲学问题致雷蒙的信札》以及由他负责出版的《中国近事》,但他在诸多书简和各种著作中都谈到了中国。他意欲将其世界和平共处论运用到中国,以实现其世界统一的美梦。

第三编是《莱布尼茨与中国思想》。下分五章论述:《什么样的中国思想?》《龙华民有关中国人寿数的论著》《莱布尼茨与中国思想》《莱布尼茨和中国礼仪之争的具体观点》《莱布尼茨对汉文文献的注释》。当时在欧洲争论最激烈的问题之一,就是研究中国思想的参照点。莱布尼茨如同入华耶稣会士们一样,都认为主要应参照中国的古文献,特别是参照《四书》与《五经》等儒家经典。外方传教会的会士们更偏爱于疏注文而不是原著。耶稣会士们却认为儒家经典的疏注文均遭道教徒和佛教徒所歪曲。所以,莱布尼茨极力推动将《四书》和《五经》等中国儒家经典译成西洋文而刊行。这样便有力地推动了中学西渐。龙华民的《论中国人宗教的某些问题》是欧洲出版的第一部比较系统而又准确地论述了中国宗教,特别是中国玄学的著作。但莱布尼茨却需要获得更具体的资料以评价中国的自然神论,他有关中国思想的主要观点都反映在他的《就中国哲学问题致雷蒙的信札》中了,该信札的目的是为了对柏应理和利安当的著作作出回应。其主要内容是:什么是第一本原、"理"是否合理、"理"是否为造物主。他虽然经常重复柏应理和利安当都一致同意归于中国人的"唯物论"和"一元论",但他却又认为中国人既不宣扬物质和精神之间的二元论,也不主张唯物主义的一元论。在礼仪之争中,莱布尼茨于"上帝"、神灵、精神和物质、精神和力量、神灵和祭祀、人类灵魂等问题上都持独特见解,并对这些名词的含义作了不落俗套的诠释。

第四编是《莱布尼茨和汉语》。下设六章论述:《神学的偏见》《莱布尼茨和世界语》《莱布尼茨的汉文知识》《莱布尼茨和可作为世界语的汉语》《莱布尼在汉语世界语问题上的犹豫心态》和《汉语是否为一种哲学语言》。神学家们有一种偏见,认为亚当的语言是一种神语,后来却被人遗忘了,大家都在寻找其踪迹。莱布尼茨也认为存在着一种由上帝或亚当创造的"原始语言",但他又怀疑这种语言不是世人所说的希伯来语。他通过对汉语、汉字和汉语语法的研究,认为汉字有一种非自然起源,被归于了伏羲的创造。所以他力主汉语可以作为一种世界语。

第五编是《莱布尼茨与〈易经〉》,下分《欧洲对〈易经〉的介绍》《白晋论〈易经〉》《莱布尼茨论〈易经〉》和《〈易经〉中的科学》等专题论述。由于

莱布尼茨在《易经》八卦与他的二进位数学之间发现了某种共性和联系。所以他才注重对《易经》的研究。

法国学者克雷斯蒂亚娜·弗雷蒙(Christiane Frémont)于1987年主持出版了《莱布尼茨有关中国人自然神学的论述》一书。全书共3部分,附有详细的注释、莱布尼茨的著作目录和年谱。

其中第一部分是综述,详细论述了莱布尼茨研究中国、中国人的宗教和著作的历史。第二部分是莱布尼茨有关中国神学的论述。其中主要是发表了莱布尼茨为《中国近事》写的序言以及对此书所作的提要、莱布尼茨就中国哲学问题致雷蒙的信札全文。最后是附录,主要是莱布尼茨就中国问题致韦尔朱思(Verjus)神父的七封信札、《论对孔夫子的世俗崇拜》、致白晋神父的两封书简、致德·博斯(Des Bosses)神父书简的节录等原始文献。所有这些著作均为莱布尼茨在欧洲推动传播中国文化的代表作,对于中学西渐起了相当大作用。

莱布尼茨为了获得他研究中国的资料,与入华耶稣会士们长期保持频繁的通讯关系。这批书简经里达·维德迈(Rita Widmaier)汇辑和筛选,于1990年出版,这就是《莱布尼茨中国书简集》。该书前面附的维德迈介绍莱布尼茨对中国的研究及其与入华耶稣会士们保持通讯关系的背景、书简的内容和它们在西方产生的影响。编者对每封书简都作了详细注释,书末附有研究莱布尼茨与中国关系的书目及详细索引。这批书简大都是用法文写成的,只有少数系用拉丁语所写。

此书搜集了莱布尼茨与入华耶稣会士之间的71封书简,从1689年7月1日起至1714年2月5日止,长达25年之久。这71封书简中只有12封过去曾公布过。与莱布尼茨保持通讯关系的有入华耶稣会士闵明我、利国安、白晋、洪若翰、杜德美和刘应等法国会士。此外,该书中也包括莱布尼茨与韦尔朱思、郭弼恩等一代欧洲文化名流们的交往书简。总而言之,这3本书对于莱布尼茨有关中国的研究作了全面考察。它们成为研究17—18世纪中学西渐的扛鼎之作。

在中国文化西传的问题上,于哲学方面表现得尤为突出,耶稣会士们也非常注重调查研究高度发达的中国伦理哲学,当时的西方人也爱高谈阔论这一话题。法国在这方面有两本代表作。

法国学者维吉尔·毕诺(Virgile Pinot)的名著《中国对法国哲学思想形成的影响(1640—1740年)》于1970年在日内瓦重印。全书共50余万

字,分上下两卷。上卷是作者的国家级博士论文,下卷是他为撰写其博士论文而利用的《有关法国认识中国的未刊文献》。全书共分3编6章。现在已经成了一部研究中学西渐的经典著作,在国外享有很高声誉。本书有笔者的中译本,商务印书馆2000年版。

该书的上卷第1编是《有关法国认识中国的起源》。其第一章是《耶稣会士和巴黎外方传教会会士》。作者主要是论述了17世纪远东的天主教传教区和法国派向暹罗的使节。这是法国认识中国和中学西渐的基本队伍。第二章是《中国礼仪之争》,详细介绍了礼仪之争的起因、发展以及对中西文化交流的影响。这是中学西渐的社会背景。第三章是《入华耶稣会士有关中国的著作》,这些著作是法国认识中国以及中国在哲学方面影响法国的基本资料,这是中学西渐的渠道和手段。

第二编是《发现中国和对法国哲学思想的形成的影响》。其第一章是《中国历史和纪年的古老性》。其古老历史远远超越了《圣经》的中国纪年,向《圣经》纪年和基督教提出了挑战,是中国震撼欧洲的一大原因。第二章是《中国人的哲学和宗教》。作者分别论述了法国传教士和神学家、哲学家,"索隐派"信徒对于中国哲学和宗教的不同看法,也就是中学对欧洲不同阶层人物的影响。第三编是《中国人的伦理和政论》。中学对欧洲影响最多的正是哲学、宗教、伦理和政治。

该书的下卷是入华传教士们与法国人通信的选集,完全是有关法国认识中国和中国对法国哲学思想的形成施加影响的书简。本文想重点介绍一下毕诺有关中国对法国哲学家们施加影响部分的论述。这些学者们对中国的观点不尽相同,而且还互相矛盾。但他们都受到中国的影响,是中学西渐的重要队伍。

培尔主要不是由于中国古老的纪年问题,而是出于反对路易十四排斥异己的行为,才转向关心中国问题。他从中国皇帝以最高礼遇接待传教士们的决策中,看到了中国的宽容行为。培尔认为偏执狂和排他主义并非出自对宗教问题的冷淡,而是基督宗教的一种必然结果。他于1700年之前主要是关心暹罗而不是中国。由于他是一位博览群书的作家,所以也关心耶稣会与巴黎外方传教会之间的争执,最终认为中国的尊孔并不是一种偶像崇拜。他不仅仅满足于阅读柏应理神父的《实用伦理学》,而且也阅读耶稣会士们三大名著和李明神父的著作。他甚至企图证明无神论要大大优于偶像崇拜,认为反击基督宗教独神论的最好例证就是中国,因为中国

不仅是一个非常古老的民族,而且还是一个具有非常崇高伦理的民族。中国的无神论使其民族繁衍的时间比欧洲要长得多,它与伦理没有任何矛盾。由于中国文人都是哲学家和"活跃的无神论者",所以中国的例证对于批判基督宗教的独神论至关重要。

马勒伯朗士采用了《一名基督教哲学家与一名中国哲学家的对答录》的标题,这绝非仅为哗众取宠。当时在那些有关东西方哲学家论战的著作中,往往是东方哲学家们获胜。原入华耶稣会士傅圣泽(J.-P.Foucquet,1665—1741年)与马勒伯朗士的友谊非同一般,并声称唯有其形而上学的理论才能够打动中国人。其《对答录》是专为传教士们写的一种指导手册。他认为在斯宾诺莎的不信教论和中国的无神论之间,存在着千丝万缕的联系。

莱布尼茨是17世纪中最早并以最顽强精神长期关心中国问题的人。他非常钦佩路易十四的财政大臣柯尔培尔(J.P.Colbert,1619—1689年)的计划,在中国和整个东方寻找上古时代的遗迹,以用来研究民族起源以及世界上更多事物的起源。他对于中国语言问题产生了极大兴趣,认为这是一种原始语言或母语。他要求拉克路士(La Croz)学习汉语,认为汉语比亚美尼亚语更有利用于研究《圣经》,由于中国历史极其古老,中国的智慧是一种不可估量的财富,所以他大力支持向中国派遣数学家耶稣会士,并如饥似渴地阅读他们的著述。他甚至认为应该要求中国向西方派遣治国圣贤,向基督教世界传授治国术和自然神学。他最早提出中国哲学更接近基督教神学而不是希腊哲学。

德·布里尼(de Burigny)为了调查中国人的宗教,曾向培尔和雷诺多(Rénaudot)请教,从而也得出了中国人是无神论者的结论。这就证明无神论曾是哲学家中的一种占统治地位的理论,无论是在东方还是在西方均应该如此。

法国学者马克·克雷本(Marc Crépon)编写的《西方哲学明鉴中反映出的东方》一书于1994年出版。这本文集既具有很高的学术价值,也较为通俗易读,是有关中国哲学在西方的传播及其影响的一部代表作。全书除了长篇序言和丰富的参考书目之外,正文共分三章。第一章是《批判的模式》。其中主要是辑录了孟德斯鸠的《论法的精神》、伏尔泰的《风俗论》、阿尔让斯侯爵的《中国人的信札》、重农派学者魁奈的《中国的专制主义》、杜果的《中国问题》、百科全书派作家狄德罗(Denis Diderot,1713—1784

年)的《两个印度的历史》中有关中国的论述。第二章是《演变关系的研究——探源》。其中主要摘引了德国批评家、哲学家、浪漫主义运动的先驱和狂飙运动的理论家赫尔德(J.G.Herder,1744—1803年)于《关于人类历史哲学的思想》中有关中国和印度的几章文字。此人是由于批判启蒙时代的语言哲学和历史哲学,才转向东方学研究。在他有关人类历史哲学的著作中,中国和印度始终占据着很重要地位,对这些东方地区表现出了极大兴趣,希望用东方哲学来发展西方哲学。

英国的东方学家、思想家、加尔各答亚洲学会的创始人和首任会长琼斯(William Janes,1746—1794年)曾于1780年左右,在英国印度总督哈斯汀的支持下,从事有关中国和印度等东方国家法律、风俗、制度、宗教和语言的研究。本书节录了他作为加尔各答亚洲学会会长而分别于1786年2月2日和1792年2月23日的两次讲演稿。其中主要涉及了东方民族与家庭的起源问题。这种有关人类发展史和伦理道德的东方思想,促进了西方有关哲学领域的发展。

德国批评家和浪漫主义的先驱弗里德里希·施莱格尔(Fredrich Schlegel,1772—1829年)是具有浪漫主义的印度狂热崇拜者,其研究范围当然也涉及了中国。他长期在法国从事东方学研究,成了欧洲的东方学先驱之一。本书摘录了他的名著《论印度人的语言和智慧》一书中的片段(当时西方人在"印度人"和"中国人"之间很难作出确切无误的区别),实际上涉及了包括中国在内的整个东亚。其兄威廉·施莱格尔(Wilhelm Schlegel,1767—1845年)是德国作家和浪漫主义运动的促进者,以介绍"东方的文艺复兴"而著名,曾于1820—1830年出版过三卷本的《印度文库》。本书摘引了他于1833年11月20日写的《论印度人的起源》一文,其中也大量论述了中国民族起源的问题,意欲"重写"整部世界人类发展史。

德国哲学家、外交家、教育家和语言学家洪堡(W.von Humboldt,1767—1835年,洪堡基金会的创始人)的著作曾被当时的人认为是"通向中国和印度的走廊"。他对于东西方语言的比较研究已超越了语言的范畴,被称为一次酷似"哥白尼式的革命"。他于1826年3月7日自柏林致信法兰西学院汉学讲座(设立于1814年,国外第一个汉学讲座)的主持人雷慕沙,向雷氏请教汉语的语法特征,特别是请教有关汉语之天才问题。本书全文刊登了这封书信。这是西方最早以真正科学的方法研究汉语语法的论著,为向西方揭开汉语的神秘面纱作出了巨大贡献。

西方哲学家受中国的影响，其媒介依然是入华耶稣会士们，其资料来源始终是入华耶稣会士们的著述。事实上，正是入华耶稣会士们通过这些西方哲学家，而掀起了一场震撼整个欧洲的“中国热”风潮。

法国学者雅克·布罗斯（Jacques Brosse）于1981年出版的《西方发现中国史》（本书有笔者的中译本）一书图文并茂，生动活泼地介绍了西方“发现”中国以及中国在西方影响的历史。其中第一章《中西方最早的接触》，介绍了15世纪之前的中西文化交流史。第二章《从瓷器到神学》介绍了由入华耶稣会士们掀起的16—18世纪欧洲“中国热”高潮。中国瓷器于16世纪传入欧洲，在物质领域中掀起一场“中国热”。最早的瓷瓶是由葡萄牙人于1520年输入欧洲的，欧洲人不明白中国人是怎样从碎泥土石中得到了这种色彩夺目和响声清脆的神奇器皿，认为它是上帝创造一种“奇迹”。欧洲君主和达官显贵们都以黄金的价格争购这些异国艺术品。欧洲第一批瓷器收藏家是佛罗伦萨之主美第奇（Medicis）、法国国王法兰西斯一世（François Ier）和德国的查理五世（Charles Quint）等家族。荷兰商人很快就垄断了葡萄牙运往欧洲的中国瓷器，英王雅克一世和亨利四世都是阿姆斯特丹中国瓷器的大买主。荷兰东印度公司于17世纪上半叶就进口近300万件中国瓷器。这一切对欧洲彩釉陶器的发展施加了很大的影响。不仅荷兰德尔夫特的蓝色和白色彩釉器是由于直接模拟中国瓷器才造成，而且法国内韦尔、鲁昂和斯特拉斯堡的彩釉器作坊也深受中国瓷器的影响。荷兰于17世纪末丧失了销售中国瓷器的垄断权，英法列强的东印度贸易公司争相从事中瓷贸易。法国于1720年还专辟一个进口中国瓷器的港口洛里昂（Lorient），该名出自法文中指“东方”的L'orient一词。路易十四用带金柄的中国瓷杯喝酒，当时的文人雅士都想用中国瓷杯喝热饮料。所以订购成套的中国瓷器成了交易热点，中国瓷窑也严格按照欧洲订货所要求的图案和式样生产，当时出现了带圣母玛利亚和维纳斯图像的中国瓷器，甚至还印有西洋文字母。欧洲的陶瓷专家们积极地致力于揭示中国瓷器的奥妙。但他们在两个多世纪期间，分别先用加锡的不透明玻璃来仿造瓷器，后来又制造软胎瓷。17世纪末，一种仿制中国“工艺品”的热潮风行欧洲，以取代中国进口的货物。欧洲人还想方设法地揭示中国瓷器的工艺成分和配方的秘诀。萨克斯国王的囚犯炼丹术士波特格尔（Böttger）于1709年在迈森附近找到了“高岭土”，随后又于1710年在那里生产欧洲第一批硬胎瓷。他对此严加保密，故意使瓷器的生产笼罩着一种炼丹术般

的神秘色彩。这种热潮于1745—1755年间,经蓬巴杜侯爵推动而达到顶峰。欧洲列强的东印度公司大批进口中国货,中国戏剧也被搬上欧洲舞台,社会名流们专辟"中国工艺品陈列室"。英国著名家具设计师奇彭达尔(Chippendale)模拟中国家具而推出新款式,形成了欧洲珍贵家具名牌,法国的木器工马丹(Martn)模仿中国漆而制成了马丹油,根据中国图案而在博韦编织的法国地毯上绘画,又作为重礼进奉乾隆皇帝。中国的园林风格也风靡欧洲。被称为"英国式"的法国园林,实际上是受由钱伯斯(W. Chambers)于当地研究过的中国园林的影响,钱伯斯模仿广州塔而修建著名的丘园塔,舒瓦齐(Choisy)在12年之后于法国香特鲁也建起中国塔。作者论述了这些物质文化的传播之后,又讲到了经入华传教士们的媒介而使中国思想、哲学、伦理和宗教文化西传的情况。

曾在中国工作过数十年的法国白俄裔学者米恒(Constantin Milsky)的法籍夫人于1975年在巴黎高等社会科学研究院通过了其博士论文《法国18世纪的中国的情趣》。该书恰恰是贝勒维奇——斯坦凯维奇有关17世纪中国热一书的续篇。它主要是通过法国入华耶稣会士冯秉正(de Mailla,1669—1748年)神父《中国通史》(他死后于1777—1785年共分12卷出版)一书的530名预订者的名单,全面分析了法国18世纪参与"中国热"高潮的社会基础和地理范畴。从地理范围来讲,巴黎的"中国热"势头最大,在已考证清楚的《中国通史》474名预订人中占326人;其次是波尔多(48人)和南方的马赛、图鲁兹、蒙特利埃等城市,法国北方的预订人则极少。从社会阶层来看,贵族占349名,平民只有140人。所以参与"中国热"的人主要是王室、贵族、官吏、律师、医师、艺术家、学者和富商。在这些人中,军人(佩剑贵族)就占85人,神职人员69人,金融界41人,商业的产业阶级13人。总而言之,法国18世纪"中国热"的特征是:法国的重农派学者们具有理想和神秘的中国之形象,他们把中国视为"最智慧的国家";商人们是具有"遍布珍异物和财富"的中国之理想,他们将中国以及整个东方视为财富之源;自由职业者们怀有崇尚"以深厚情趣和雅致而生活"的中国之信念,形成了浪漫中国之形象;学者们却形成了一种有关"文化高度发达"的中国之观点,将中国视为文明和礼仪之邦。

法国的波兰裔学者贝勒维奇—斯坦凯维奇(Belvitch-Stankevich)小姐的旧作《路易十四时代的中国热》一书于1972年在日内瓦重版。该书共分两编7章。其中第1编是讲在法国16—17世纪时掀起的"东方探险热"

中,热衷于赴中国和远东旅行的历史。第二编第一章是《法国宫廷中的中国珍异物》,详细论述了路易十四国王、王后、太子和宫中其他显贵们,均以使用中国家具和其他中国装饰品为时髦的历史。甚至连路易十四的特里亚农宫(现法国总理府)也充满了中国情趣,豪华地装饰着中国印花布、织锦和人造花,最受青睐的中国珍品仍是瓷器和漆器。本书第二章是《商人和中国珍异物》。当时欧洲商人以巨额采购"中国珍异物"并以此发财致富。欧洲人在节庆时以用中国瓷器做装饰为高贵,在化装舞会上以穿中国服装为高雅,欧洲不同阶层的人都对中国艺术大加赞美。第三章是《东方服饰风行欧洲》。路易十四时代的法国进口大批中国布帛,欧洲上层和富翁对于中国衣饰如醉如痴,因而激起了某些人为反对东方奢侈豪华时髦而进行斗争。第四章是《带有中国内容的雕刻图案》,路易十四最早令人将其出使暹罗使节的画像雕版印刷,后来又刻印了带有暹罗和中国内容的历书,祈尔歇的《中国图志》便是中国物品雕刻图案的代表作。欧洲人热衷于将耶稣会士和商人们携回的中国珍异物和图案雕版印刷,以使之广为传布。最典型的例证是康熙皇帝及其官吏们的图像、文士和仕女图等,其中所谓的"中国人"千奇百怪。那些从未见过真正中国人的画家们,都凭各自的想象而杜撰。无论当时流行的中国观念是否正确。路易十四时代的法国确实形成了一股强大的"中国热"浪潮。

法国18世纪出版的《耶稣会士书简集》(1702—1776年,34卷本,后来又出版过许多种改编本)是研究入华耶稣会士与中西文化交流的三大基础著作之一,这是人所共知的事实。这套著作也曾被以不同的形式多次节录再版。法国1979年出版了普罗旺斯大学的微席叶夫妇(Isabella at Jean-Louis Vissière)选编的《耶稣会士中国书简选》。书中除了一篇价值很大的序言和有关事件的年谱之外,主要是选编或摘编了一在批耶稣会士中国书简,其中涉及了中国犹太人、种痘术、宫廷内幕、各种宗教、瓷器生产、工农业、建筑风宫、风土人情、清宗室王公苏努一家受归化等内容。此书已有朱静先生的中译本,故不再赘言。

欧洲在17—18世纪的"中国热"风潮中,中国的形象、中国人的日常生活等,则成了一批政客、学者、作家和艺术家们热衷于谈论的话题。入华耶稣会士们在华搜集到了一大批有关中国人的衣食住行、风俗习惯、宗教信仰、伦理道德、婚丧嫁娶、历法节庆、占卜堪舆、神鬼迷信、待客访友、喜怒哀乐等方面的生活"琐事"的资料。法国学者在这方面有两部代表作。

法国学者夏尔·科莫(Charles Commeaux)将这批资料辑录起来,于1970年在巴黎出版了一部《中国清代人的日常生活》的著作,列入了法国颇具声望的一套畅销书《日常生活》丛书。法国于1982年还出版了由舒特(Joseph Schütte)主编的一部文图并茂的工具书《利玛窦和其他入华耶稣会士论中国的艺术和日常生活》,这部书分门别类地汇辑了入华会士们对中国日常生活方方面面的描述。上述两部著作都介绍了中国人在明末清初的日常生活。当时在欧洲贵夫人们的沙龙和戏剧舞台、文学作品、艺术造型中风靡一时,甚至在某些学术著作中也有反映。当时欧洲的一批政客、学者、艺术家们,为了在欧洲发动"反无耻之战",而借助于中国形象。他们都海阔天空,甚至是云山雾罩地谈论那个连他们自己也根本不了解的中国,把中国人的生活描绘成了一种理想的形象。

葡萄牙耶稣会士们于17世纪上半叶便进入了西藏。法国学者于格·迪迪埃(Hugues Didier)于1996年出版了《葡萄牙人在西藏》一书。其第一部分是讲扎巴让(古格)建立的葡萄牙传教区。书中主要是译注和介绍了1624—1635年间葡萄牙进入中国西藏的耶稣会士们的最早记述。书中发表了葡萄牙耶稣会士安德拉德(Antonio de Andrade,1580—1634年)于1624年和1625年的两次入藏记载,主要是在西藏西部的古格境内,特别是在扎巴让(札达)地区探险。本书发表了他分别于1624年和1627年写成的几篇游记(以书简的体裁写成)。书中还发表了弗朗切斯科·德·阿泽维多(Francisco de Azvedo)于1631年的入藏的游记。第二部分是讲到在西藏建立的葡萄牙传教区。书中译注了卡塞拉(Estevâo Cacela)1627年为寻找契丹(Cathay)和蕃坦(Potente)而入藏旅行、卡布拉尔(Joan Cabral,1598—1669年)于1628年在卫藏的活动。第三部分是历史档案。书中分别论述了欧洲在寻找"外部基督教国家"、福音化与异教—基督教的混合组成、基督徒—穆斯林—佛教徒之间相会的贸易方面。安德拉德是18世纪下半叶之前西方唯一研究西藏的神学权威。除了耶稣会士们的圈子之外,在1624—1626年间,欧洲人对于西藏现状,则仅仅知道葡萄牙人安德拉德向他们介绍的情况,虽然他们的资料中有许多错误和不确切处。阿泽维多、卡塞拉和卡布拉尔则向西方揭示了藏传佛教,但却不是扎巴让而是卫藏的佛教。他们四个人开创了一系列葡萄牙传教士们入藏活动的先河。

入华耶稣会士们于18世纪从事了大量对开封犹太人的调查。法国学者纳丁·佩伦(Nadine Perront)于1998年出版了一本《中国的犹太人,开

封与上海犹太人社团的神奇历史》。作者于序言中详细地介绍了由入华耶稣会士们首开的对开封犹太人进行调查研究,并由政界、商界、学术界继续的这场调研运动,持续了三个多世纪。其后,书中介绍了中国犹太人的历史年代、进入中国的路线、在中国最早的居住地。对于开封犹太人,书中介绍了他们的民族和地域起源、到达开封的时间、人数与姓氏集团、犹太教会堂、希伯来文抄经、节庆、礼仪与禁忌、语言与相貌、被同化的原因。这一切资料,基本上都是由入华耶稣会士们调查而获得的成果。

法国在主办有关入华耶稣会士与中国文化交流的国际学术讨论会方面,有几项活动具有深远的国际影响,其成绩令人刮目相看。

其一是自 1974 年以来,由已故的前入华耶稣会士裴化行(Henri-Bernard Maître,1889—1975 年)和荣振化倡导,每三年在尚蒂伊耶稣会档案馆举办的尚蒂伊国际汉学讨论会。现已召开十届,并已出版历届讨论会的论文集。前四届由法国方面主持,其内容完全是有关入华耶稣会士问题的。但自从美国人介入后,内容已变得广泛得多了。幸亏自第八届起,又基本上出现了恢复老传统的倾向。这套会议论文集集中了世界各国学者们的一批高质量的论文。其二是由法国谢和耐与荷兰许理和于 1990 年共同发起了一项欧洲计划,叫做"欧洲在中国,17—18 世纪的文化、科学和宗教的相互影响",以中国一方为研究中心。他们分别于 1991、1993、1996 年和 2000 年举行过四次学术讨论会,并已出版了文集。该项计划是谢和耐先生著作的延续,也与许理和先生于其宗教史著作中的观点相吻合。它试图将有关这一主题的所有领域(宗教、艺术、科学……)都密切地结合起来。

1995 年 3 月,在巴黎召开了"学者和政治家徐光启"的国际学术讨论会并出版了文集。会议集中了来自欧洲、美洲和东亚的一批学者,从明史、宗教史和科学技术史诸方面研究了徐光启。它实际上已经超过了过去对徐光启的定位:"科学家""爱国者"和"基督教的台柱子"等,而是把他放在明末中西文化交流与撞击的政治文化大背景中来研究。

法国的利氏学社(Institut Ricci,利玛窦研究所)成立于 1966 年,旨在继续利玛窦及其继承人们所从事的汉学研究。因为利玛窦虽为意大利入华耶稣会士,但法国入华耶稣会士顾赛芬(Seraphin Couvreur,1835—1919 年)和戴遂良(Léon Wieger,1856—1933 年)先以河北献县为中心,后来又有法国耶稣会士们于上海以徐家汇为中心,继承过耶稣会士们的汉学研究

事业。利氏学社分别在中国台北、澳门和巴黎设立分社。他们在辞典编纂、语言学、甲骨学、中国哲学、儒释道三教、民间宗教、史学和文学领域,作了大量工作并取得了不少成绩。该社于 1976 年出版了《汉法综合辞典》(俗称《利玛窦小辞典》),于 90 年代又出版了《汉法大辞典》(《利玛窦大辞典》)。

法国入华传教士们从 1892 年起就推出了一套《汉学论丛》,到 1938 年共出版 66 卷,因故停刊。相隔 45 年之后,该社从 1982 年又继续出版该文集了。如尚蒂伊国际汉学讨论会论文集第 4—7 辑,即被列入这套论丛的第 73—76 卷。由马爱德、胡国桢和蓝克实(Douglas Lancashir)编译的利玛窦的《天主实义》英汉对照本、塞柏斯(Joseph Sebes)的《尼布楚条约文献集》等,与入华耶稣会士有关的论著,均收其中。

中外学者对大秦景教碑的研究综述

大秦景教流行中国碑于1625年在陕西西安府盩厔(现已改为周至)县出土,这是迄今所发现的有关基督教传入中国最早的文字资料,也是世界基督宗教史上的重要实证文献。300多年来,国外学者针对该碑作了大量研究:刊布拓片、释读碑文、考证历史、编制各种文字的译注本、撰写论文等。法国汉学界的泰斗伯希和(Paul Pelliot,1878—1945年)终生持续地从事对该碑的研究。但他研究该碑的主要著作生前却未能杀青出版。在伯希和逝世后,其遗作才分两卷出版。第一卷是经伯氏专治古叙利亚文的弟子让·多维利埃(Jean Dauvillier,1908—1983年)整理,于1984年出版。这一卷主要是伯希和对大秦景教碑古叙利亚文部分的研究成果,附有多维利埃的补注。第二卷由福安敦(Antonio Forte)整理和补注,于1996年由法兰西学院汉学研究所出版。本文就根据伯氏遗作以及笔者自己多年来积累的有关资料,稍作整理而成的。从该碑出土到伯希和去世的300多年间,伯希和对国内外学者的研究状态都作了概述。文中以国外学者的研究为主,但由于许多外国学者是在中国学者的帮助下、或者是根据中国学者的版本进行研究的,还有的外国学者是针对中国学者的著作而回应的。在这种错综复杂和互相牵连的研究中,有时中外学者的成果也很难截然分开或明确归属。故笔者在本文中也不可避免地会涉及部分中国学者的研究成果。

一、大秦景教碑的发现地点与时间之争

1625年6月10日,南京太仆寺少卿丁忱在家的李之藻,于杭州首次刊印了《唐景教碑钞本》。其刊本共包括两大部分,除了碑文部分外,还有一

篇叫作《读景教碑书后》的诠释。其后黄伯录(Pierre Hoang)神父将第2部分收入了李玛诺(E.Diaz,1559—1639年)神父的《唐景教碑颂正诠》中,于1878年在徐家汇出版。夏雷鸣曾将该碑抄本转载于其《基督教碑铭》中(第1—3卷,1895—1902年),卜弥格于1653年将此书携至罗马。巴黎国家图书馆现在仍收藏有一本《唐景教碑钞本》。李之藻于其文中首次介绍了该碑拓片传到杭州的过程:"庐居灵竺间,歧阳同志张赓虞惠寄唐碑一幅,曰迩者长安中掘地所得,名曰《景教流行中国颂》。此教未之前闻,其即利西泰氏所传天学乎?余读之良然。"所以,正是张赓虞向李之藻通报了发现景教碑的消息。李玛诺神父于其《唐景教碑颂正诠》(其序作于1641年)中最早向外界介绍了大秦景教碑的发现。李玛诺事实上是转抄了李之藻1625年的原文。巴笃利神父于1663年在罗马出版的《中国》一书中,详细地介绍了利玛窦及其最早继承者们时代的中国传教区史。他叙述了大秦景教碑是怎样被从盩厔县运往西安府,该碑被安放在城墙外的一个寺院(崇仁寺)中。当时许多学者都争相前往研究该碑文,但由于该碑文文笔晦涩,又由于其陌生的内容,所以大多数学者都无法成功地理解它。

李玛诺神父于其《唐景教碑颂正诠》中补入了另外三块石碑的拓片,这些碑上刻有十字架,是于数年前于福建泉州地区发掘出土的。其中的一通碑文附有张赓于1638年写的序。夏鸣雷认为此人正是1625年的张赓虞。尽管他们二人的名字有相似之处,但这并不一定说他们是同一个人。事实上,张赓虞是陕西歧阳人,他于1625年尚未成为基督徒,而福建人张赓于1621年已由艾儒略举行洗礼。夏鸣雷将这两个人相混淆了。

张赓虞寄给李之藻的碑文钞本,在入华传教士和中国基督徒中引起了轩然大波。但世人在此问题上所提供的资料却始终令人质疑。夏鸣雷强调了所谓李玛诺1625年8月23日写于澳门的一封有关大秦景教碑的书简,它写于李之藻的书出版两个半月之后。此书简的原文是用葡萄牙文写成的。祈尔歇于其1636年在罗马出版的《科普特传教区的先驱》中,以拉丁文译文发表了这封书简的部分内容,但这封书简却未能留传到我们手中。这样一来,李玛诺1626年3月1日写于嘉定的那封书简,便成了人们现在所掌握的有关大秦景教碑最古老和最真实的欧洲文献。它由李玛诺亲笔写于1626年3月1日,署名于江苏的嘉定。它本来是向教廷作的年度汇报,由此而向欧洲详细通报了大秦景教碑。当时金尼阁(Nicolas Trigault,1577—1628年)刚于1625年到达陕西。

对于大秦景教碑的发现地点,在开始时也是诸说纷纭。李之藻最早根据张赓虞的信,指出该碑是在西安府本城出土的。李玛诺神父于1626年3月1日的书简中,也指出过同一出处,其根据是李之藻和徐光启的观点,归根结底仍是张赓虞的说法。直到西方得到金尼阁的通报后,事情才发生变化。不过,人们至今仍未找到金尼阁报告的原件,而在长时期内仅满足于阅读曾德昭、卜弥格和巴笃里的著作。夏鸣雷最后引证了耶稣会档案馆中的两种文献,其一取自何大化(A.de Gouvea,1592—1677年)神父1652年之后的手稿。何大化在整理金尼阁有关1610—1625年中国传教区史札记时指出,实际上是于1625年在距西安十几法里(lieue,每法里约合4公里)处的盩厔(Cheuche)镇,发现了景教碑。夏鸣雷引证的第二种文献系由杜宁(Dunym-Szpot)神父取自中国传教区1700年左右的文献,它指出景教碑发现于距西安150里处的盩厔。盩厔县确距西安有75公里。卜弥格在1653年末的一封书简中仍使用了可以溯源到金尼阁的资料,认为一位传教士受王徵(圣名斐理伯,Philippe)的邀请,在陕西获得了归化成功,与王徵一并在盩厔参观过该碑。巴笃里于1663年似乎也不怀疑应将该碑的发现地点置于盩厔。从此之后,在西安府发现的大秦景教碑一说,便随着金尼阁而变成了在盩厔发现的了。但在1637年,又出现了第三种说法。这一年,于罗马出版了景教碑及其序言的意大利文本,其中声称该碑是在"中国三原"(Sanxuen)县发现的。祈尔歇于1636年(Sanchuen)、卫匡国于1655年(Sanyuen)均采用了"三原"这种说法。这很可能是由于三原县是王徵故乡,金尼阁曾在那里养病六个月的原因。佐伯好郎于1916年又提出了第四种说法。他反对该碑发掘自西安府盩厔和三原县诸说,而是提出了它发掘自西安府与盩厔之间某地的调和性论断。此说未引起多大注意,因为盩厔说直接出自金尼阁。

第一位访问陕西省的传教士是金尼阁,他于1620年在韩霞(圣名伯多录,Pierre)陪同下赴西安,后又赴山西绛州并归化了韩云和韩霖兄弟。由于艾儒略在绛州停留时间很短,应韩氏兄弟的请求,传教士们又向那里派去了金尼阁,金氏于1624年自开封抵达绛州。1625年,王丰肃(Vagnon,又叫高一志)在绛州取代金尼阁。金尼阁于是便应张钟芳(张保禄,Paul)和王徵(圣名斐理伯,Philippe)的邀请赴陕西。由于他在那里生活在高级知识分子中,所以他肯定会知道大秦景教碑的来龙去脉。

但大秦景教碑的发现地盩厔本身却提出了疑问,西安知府邹嘉生于其

中扮演了某种角色。虽然盩厔县属西安府,但两日行程的距离可能会阻止一名知府亲临现场核实发现一通石碑的消息,更何况他此时刚失去了儿子,正是为其子挖墓才发现了石碑。1603 年的举子刘士龙认为该碑发现于靠近西安城的地方,因为人们不可能到盩厔那样距西安城很远的地方寻找一片墓地。

因此,在大秦景教碑的发现具体地点问题上,共有两种互相矛盾的观点。其一似乎要追溯到金尼阁,认为该碑出土于盩厔。此说应具权威性,因为金神父身边有许多优秀的中国文人,而且早在 1625 年年末就亲自考察了该碑。但我们至今仍未得到金尼阁的直接文献,许多中国和欧洲的资料又不相吻合。第二种观点认为该碑发掘自西安府城外。这是出自张赓虞 1625 年春致李之藻的书简,其观点后来又由曾于 1628 年考察过该碑的曾德昭所采纳。但从碑文本身来看,文中只提到长安而只字未提盩厔,所以这期间可能对石碑有过一次迁移。

至于该碑被发现的时间,人们一般都承认它出土于 1625 年。1631 年的诠释本、1636 年的祈尔歇、1643 年的曾德昭、1653 年的卜弥格以及 1663 年的巴笃利均持此说。1625 年这个时间,已由金尼阁的札记所证实,至少是从由何大化整理的札记来看是这样的。李之藻于其 1625 年 6 月的札记中写道,基督宗教在中国的首次传播到那时已有 990 年了,阿罗本于 635 年莅华,故景教碑的发现时间应为 1625 年。徐光启也指出该碑发掘于乙丑年,即 1625 年。但夏鸣雷神父提请人们注意,在李玛诺神父的《唐景教碑颂正诠》那现知的最古老文本中,明确地指出该碑发现于"大明天启三年",即 1623 年。夏鸣雷在承认原文在"五"与"三"间有笔误之可能性的同时,却不相信在一种精校的版本中会出现这样的错误。夏鸣雷还指出,李玛诺于 1926 年末曾为景教碑的发现作过具体断代,传教士们很可能在这一问题上犹豫不决。他将李之藻发表解读该碑文的时间定于 1625 年 5 月 21 日,而对于在陕西隆冬严寒中发掘该碑,从盩厔运往西安府,由张赓虞制作拓片,经过一个半月的时间寄往杭州,再由李之藻释读并写成考释文,时间却显得太仓促了。所以他怀疑西安景教碑的发现时间可能为 1623 年。徐光启于其《铁十字著》中,所指出的 1625 年的时间,我们应予以注意。夏鸣雷引用的有关西安府景教碑的一段文字应断代为 1627 年 7 月 13 日,附有潘国光(Francesco Brancati,1607—1671)神父写于 1642 年并由唐罔译成中文的序言,但直到当时仍以稿本保存。徐光启提到发现景教

碑时间的文献是《熙朝崇正集》,其中指出该碑是于天启年间的癸亥年,也就是1623年。但应将1623年改为1625年才为正确。

二、外国学者对大秦景教碑的译注与研究

(一)1625年的葡萄牙文节译本

《大秦景教碑》的第一种译本,是于1625年在杭州应徐光启的要求而译制的,它从未被寄往罗马。这部葡萄牙文节译本,只翻译到唐贞观十二年(638年)诏书的末尾部分,便结束了,也就是说它只包括该碑文中的教理部分,以及宗教史部分的开头处。后人只是通过李玛诺(Diaz Senior,字海岳,1574—1659年)1626年3月1日的书简才知道了这一译本。

(二)1625年的拉丁文译本

夏鸣雷(Henri Havret,号殷其,1848—1901年)神父首先介绍了该译本,它是由罗雅谷(Giacomo Rho,1592—1638年,字味韶)神父从山西寄给葡萄牙辅理大主教马什卡雷亚尼什(Mascarenhas)神父的,现与罗雅谷的书简一并收藏于葡萄牙耶稣会档案馆。罗雅谷于1625年确实在山西传教,正与取代金尼阁而主持绛州基督教传教区的王丰肃会合。夏鸣雷神父曾指出,他是"根据长上们的命令而译制,并由学者和文人加工润色"。范·默尔斯(van Meurs)将文献的原件寄给了夏鸣雷神父,他指出译文中带有许多葡萄牙文缩写字,而且也难以断定其译文是否忠实于原文。现在更无法断定耶稣会档案馆的收藏件究竟是原稿还是抄件。至于其真正译者,夏鸣雷认为,尽管其中有葡萄牙人的惯用缩写符号,但却保留了一种法文原稿的痕迹。加斯帕尔·路易斯(Gaspar Luiz)神父于1626年明确指出,该碑文是由金尼阁神父自汉文译成拉丁文的。译本末尾所附的罗雅谷的一封书简也指出,此译文是由金尼阁在王徵、张縹芳和其他中国文人的帮助下,于西安府译制的,基本上应该是译于1625年年末。

(三)1628 年的法译本

1628 年在巴黎出版的《对中华帝国的一种重大发现之真实性的考证》一书中,附有西安府大秦景教碑的一种法译本,这就是说它出自一封葡萄牙文或意大利文的书简。书简原件已失传,很可能是由加斯帕尔·路易斯神父于 1626 年 5 月写于交趾支那,它肯定曾遭到过意大利出版商或法国译者与刊布者的篡改。路易斯神父声称,他寄出去的译文是"逐字逐句地由汉文译自拉丁文的",他"根据金尼阁神父自汉文译作拉丁文的忠实译文"而寄出了该碑文的译本。

(四)1629 年邓玉函神父对碑文中古叙利亚文部分的译本

邓玉函(Joh Terrenz Schreck,字涵璞,1576—1630 年)神父精通希伯来文和古叙利亚文,于 1621 年到达中国澳门,1629 年在北京。1629 年 8 月 17 日,他应入华传教士费奇观(Gaspar Ferreira,1571—1649 年,字揆一)的请求,翻译了大秦景教碑侧面雕刻的古叙利亚文碑文,他于此之前曾将正面的古叙利亚文的译文寄给了其通讯人。这封书简的一种法译文,连同对古叙利亚文字的释读文,现藏于法国巴黎国立图书馆的一部稿本著作的末尾。这部匿名稿本的作者应该是聂仲迁(Adrien Greslon,字若瑞,1618—1696 年),其文字解读基本上是正确的。直到 19 世纪末,对于大秦景教碑中的古叙利亚文的释读文,才较 1629 年的译文有了明显的改进。

(五)1631 年的诠释本

1625 年的拉丁文译本实际上一直不为人知,至少是直到 1902 年尚未被刊布。大秦景教碑的第一种完整和正式刊印译本,是 1631 年在罗马出版的意大利文本,篇名叫作《有关古代宗教碑文的诠释》。但它却是根据某种译本的转译本,祈尔歇于其《中国图志》中对此深信不疑。所以,当祈尔歇于 1636 年在罗马撰写其著作时,耶稣会发愿堂中就收藏有大秦景教碑的一种拓片并附有葡萄牙文译本,1631 年的意大利文译本的刊本就是根据这种葡萄牙文本转译的,后又由祈尔歇于 1636 年译作拉丁文。这种

葡萄牙文译本与1625年和1628年的拉丁文译本相比较,并没有多大进步。但它的新颖之处正在于提供了中西年代的对照表,尽管其中有某些错误。其中的某些诠释一直被沿用了很长时间。据夏鸣雷认为,该译注文本的价值是19世纪的最佳参阅文献。至于在北京译制的那种葡萄牙译本的译者,据安德烈·米勒(André Müller)认为是曾德昭(Alvaro Semedo,又叫谢务禄,1585—1658年),赫勒(Heller)神父则声称该葡萄牙文译本肯定是由曾德昭在中国学者的帮助下完成的,夏鸣雷却认为应将它归于葡萄牙神父罗雅谷。

(六)祈尔歇1636年的拉丁文译本

祈尔歇本人曾指出,他有关大秦景教碑汉文碑文的译本,是根据1631年的意大利文译本转译的,而意大利文译本又是根据北京的葡萄牙文译本翻译的。这很可能是由于祈尔歇更为熟悉葡萄牙文而不是意大利文的原因。他甚至不肯下功夫去根据葡萄牙文译本而纠正意大利译本中明显遭歪曲的部分,而且他自己又从中增添了许多新错误。祈尔歇还因为他是该碑古叙利亚文碑文的译者而惹人注意,但他当时未掌握邓玉函神父对该碑文的解读。他只认为古叙利亚文碑中提到的希腊历1092年是竖碑时间,即公元782年。

(七)曾德昭的译本

葡萄牙的入华耶稣会士曾德昭生于1585年,1613年莅华,1628—1630年间在西安府,1642年返罗马。他于1628年看到了大秦景教碑并对此产生了浓厚兴趣,虽然他在1637年离开澳门时尚不懂这些"既非希腊文又非希伯来文的文字"是古叙利亚文。他有关古叙利亚文部分的注释文已在船舶的海难中损失,但他有关该碑汉文碑文的译本却收入了其著作《中华大帝国史》中了。曾德昭非常仔细地研究了该碑。人们可能会认为曾德昭译本是其个人工作的成果,但其中的多条注释都被他归功于"译者"。这就会使人联想到他可能只不过是抄袭了另一项成果。这另一个人到底是谁呢?如若将曾德昭的译本与1631年《报告》中的意大利文译本进行一番比较,那就会发现二者之间是有非常明显的亲缘关系:译文、注释和年谱大致

相同。但意大利文译本中被歪曲的大部分专用名词,以及意大利文译者犯下的许多错误,都在《中华大帝国史》中得到了纠正。

(八)何大化的拉丁文译本

葡萄牙入华耶稣会士何大化(Antonio de Gouvea,1592—1677 年)于1636 年入华,1677 年死于中国。他对于大秦景教碑的译本直到 1902 年才由夏鸣雷刊布于《基督教碑铭集》的第三部分中。其译本的稿本现藏于耶稣会士档案馆,它是在 1652 年之后才被寄往罗马的。该译本仍沿袭了1631 年意大利文译本和 1625—1630 年间葡萄牙文译本中的某些错误,但它也有不少成功的改进。如葡萄牙文译本年谱中的一年之差被纠正过来了。他将其中对大秦国的描述中提到的"绾",考证为石棉布。

(九)卜弥格 1653 年的译本

波兰入华耶稣会士卜弥格(Michel Boym,1612—1659 年,字致远)于1645 年从交州(北圻或东京湾)入华,后于 1650 年到达广西,曾代表南明王朝而出使罗马。当他于 1653 年在罗马时,又为祈尔歇逐字地翻译了大秦景教碑。由卜弥格找到的一名中国人抄写的汉文碑文,又按照原文的行间布局缮写,并对每行中的文字都作了编号,每个字都既附有罗马拼音,又带有拉丁文译本。这一切连同卜弥格 1653 年 11 月 4 日的一封书简,都被祈尔歇于 1667 年刊布于其《中国图志》中了。其诠释中没有多少吸引人注意力的地方。当卜弥格于 1656 年再度出发赴远东时,又一次讲到了大秦景教碑。他将一部《中国植物志》的书题献给匈牙利国王,于该书卷首临摹了他称之为西安府景教碑的正面图,但实际上仅是祈尔歇于 1636 年发表于其《绪论》中的那幅劣质草图。

(十)巴笃利 1663 年的译本

巴笃利(Daniel Bartoli)所著《亚洲》一书的第三章,是《中国》。这部资料丰富的著作介绍了大秦景教碑的发现过程。虽然此人不是汉学家,但他利用手中掌握的三种语言的八种译本,编定了汉文碑文的一种新译本。该

译本中当然不会有许多新内容,它仍坚持了葡萄牙文译本中晚一年的年谱,将玄宗皇帝的即位时间误定为719年。

(十一)祈尔歇1667年的《中国图志》中的译本

祈尔歇(Kircher)在《科普特教团的先驱》于1636年出版后,便收到从中国寄来的大秦景教碑中古叙利亚文名词的一套高质量的完整拓片。他还分别向途经罗马的入华传教士们作过调查,如1642年或1643年向曾德昭、1653年向卜弥格和1654年向卫匡国进行的调查。祈尔歇于其《瓷艺术》第3版中许诺将重新研究该碑文。他于1654年6月11日的一封书简中声称,将就霍尔恩针对该碑文真实性的批评作出答复。其《中国图志》正是为此目的而写成的。该书中未作任何修改地转载了他于1636年根据1631年的意大利文译本而译制的该碑文的拉丁文译本,并加入了某些很有价值的注释。

(十二)利安当神父的译本

西班牙入华方济各会士利安当(Antonio de Santa Maria)于1633年3月莅华,1669年3月13日死于广州的流放地。他除了已出版的汉文著作(《天儒印》)之外,还留下了一大批稿本著作,其中有一部《中国圣教记》,书中在《古代中国人圣教信仰遗迹》的一章中,发表了西安府大秦景教碑的译本。

(十三)安德烈·米勒1672年的著作

安德烈·米勒(André Müller)是格赖芬哈根的东方学家。由于他曾学习过西亚语言,所以他自信有责任攻读汉语,很快就自认为能讲汉语了。在祈尔歇书出版的数年之后,米勒于1672年发表了其《中国碑刻研究》一书。该书的第一章就是研究大秦景教碑的,列举了卜弥格的拉丁文译本及其对音转写文,并附有祈尔歇的"编译"文本。他接着又转载了大秦景教碑正面的古叙利亚文部分,修正了祈尔歇的某些释读或诠释。其书的第二章是有关该碑历史的。作者分别介绍了曾德昭的记述、所谓李玛诺1625

年8月23日的书简,1627年11月21日(米勒误作1627年11月25日)的无名氏书简、卫匡国于其《中国新舆全图》和《中国上古史》中对此碑的论述,《中国图志》中收入的卜弥格的《中国植物志》和《中国记略》中的章节。该书第三章共分九段(米勒认为这是一个吉利的数字)。他检出了祈尔歇书中的某些错误。

(十四)雷诺多修道院长1718年于《印度中国见闻录》中对《大秦景教碑》的研究

法国冉森会士和科学院院士雷诺多(Eusèbe Renaudot,1648—1720年)修道院院长,译注了9世纪阿拉伯人的两种游记。他不喜欢入华耶稣会士们,特别是不喜欢卫匡国神父,因为他们都对中国作了过分热情的褒扬。雷诺多也讲到了西安府景教碑。但他误将阿罗本视为一名地道的中国人,将长安(Khumdan)误作南京(Nankin)。他认为没有任何有关圣·多默(Saint Thomas)在华布道的迹象,所以西安府景教碑的真实性是令人质疑的。他纠正了祈尔歇和米勒对碑文的某些诠释。至于雷诺多许诺在年谱问题上要作出的更多考证文,他至死也未能杀青。

(十五)阿斯玛尼在《东方学书目》中对大秦景教碑的研究

叙利亚的马龙派教徒(maronite)约瑟夫·西蒙·阿斯玛尼(Joseph Simon Assemani,1687—1768年),几乎在罗马工作了一生。其4卷本的《东方丛书》是一部至今尚可获取丰盛收获的参考书。其中多处论及西安府大秦景教碑,至少是其古叙利亚文部分。在1721年出版的第2卷中,他根据柏应理(Philippe Couplet,1624—1693年)神父进献教皇英诺森十一世的拓片,转载和翻译了该碑的正面部分,认为公元781年相当于希腊历的1092年。在1725年出版的第三卷中,他又指责祈尔歇将Hasan-ìšō考证为亚历山大城的科普特人主教,而此人事实上仅仅是景教徒们的一名加底勒人主教。阿斯玛尼在1728年出版的第三卷第二册中,又长篇大论地讲到了西安府大秦景教碑。他再次论述的主要意义,只在于重新释读景教碑侧面的70个古叙利亚文名词。

(十六)刘应神父的译本

法国入华耶稣会士刘应(Claude de Visdelou,1656—1737 年)于 1656 年生于一个布列塔尼人的家庭,于 1673 年加入耶稣会,于 1687 年入华并致力于汉语学习。他在礼仪之争中,站在了反对耶稣会阵营一方。他于 1709 年退出耶稣会并离开中国,定居于印度本地治里并于 1737 年逝世于那里。刘应在礼仪之争中的这种态度及其离华,严重地影响了其著作的出版。他的大批未刊遗著至今仍收藏于梵蒂冈档案馆,特别是他对大批中文经典、自汉至唐断代史中有关礼仪和祭祀几卷文字的译本。刘应于其中研究了西安府大秦景教碑。这部译本的历史非常复杂。其最早是以拉丁文本形成的,至今仍保存在梵蒂冈档案馆而未刊。戴伯洛(d'Herbelot)似乎认为该拉丁文译本译制于 1719 年年初。它无论如何也是于 1728 年之前被寄往罗马的,因为刘应于这一年已经双目失明,只能口授了德·洛里埃尔(de Lollière)一篇教廷传信部索求的《〈易经〉注》。1760 年,《学者通报》第 1 卷刊登了《克洛迪奥波利斯主教刘应译中国基督教碑文》一书。其中的一段前言介绍了该碑的历史,并极力吹嘘汉学家刘应的才华。书中声称,认为"刘应提醒人们说,他是逐字逐句地翻译该碑文的"。《学者通报》的编辑也认为,人们是从"刘应主教的手稿中获得这部译著的"。刘应翻译的西安府大秦景教碑的另一种译本,于 1697 年之后数年才刊登在戴伯洛的《东方文库补遗》中。这两种译本均独具特征,显示了刘应神父的语文学家和历史学家的才能。总而言之,自 1625 年的北京葡萄牙文译本以来,刘应的译本是大秦景教碑西文译本中的唯一取得了明显进步者。

(十七)夏尔·德·卡斯托拉诺神父 1741 年的译本

意大利方济各会士夏尔·德·卡斯托拉诺(Charles de Castorano)曾在华传教 33 年。他于 1673 年诞生于卡斯特拉诺,至少一直活到 1750 年。该神父于 1700—1734 年间为入华传教士,由于在礼仪之争中招致不满而被迫返归欧洲。他遗留下了一大批手稿,现在也只有极少数面世。这只是一些草稿,没有任何严肃的汉学知识。其中西安府景教碑的拉丁文译本是在罗马译制的。据夏鸣雷神父认为,其中不但重复了祈尔歇和卜弥格的全

部错误，而且还增加了许多新的误解，如将 1570 年作为发现该碑的时间。卡斯拉托诺曾将该碑的一种拓片带回了罗马。

（十八）利波夫索夫 1826 年的俄文译本

19 世纪初叶，俄国学者斯帕斯基（G.Spasskii）满腔热情地在俄国推动东亚和北亚研究。他很希望向其同胞们介绍西安府基督教碑文。但他只掌握有祈尔歇的《中国图志》一书，故只令人重刻了 1825 年的版本。他没有保留卜弥格和祈尔歇的译本，而是要求俄国汉学家瓦西里耶维奇·利波夫索夫（Vasil'vi č Lipovcov）重新翻译。虽然利波夫索夫的译本达到了一定的质量水平，但其中的错误依然很多。

（十九）列昂季耶夫斯基 1834 年的译本

扎哈尔·费多罗维奇·列昂季耶夫斯基（Zakhar Fëdorovi č Leont'evskiĭ）生活于 1799—1874 年间。他于 1822—1832 年左右，曾效力于北京的俄罗斯东正教传教区。列昂季耶夫斯基于 1834 年设法刊印了西安府大秦景教碑的碑文。作者于其导言中就误将发现该碑的地点定在福建泉州。其译本的质量也远远逊色于利波夫索夫的译本。但这种质量低劣的译本却获得了某种名望，这应归功于 1853 年发表在《中国哲学年鉴》中的一种法译本。这种错误百出的法译本后来又于 1854 年被约翰·凯森（John Kesson）译作英文并发表在《十字架与龙》一书中了。

（二十）莫利尼埃的翻译计划

帕拉维（Paravey）骑士于 1836 年在其《论大秦或犹太国的象形文字之名称》中，讲到了由“一名受人尊敬的汉学家莫利尼埃（Molinier）先生”曾从事过的一项翻译工作。此人曾令人重新雕刻了西安府大秦景教碑的碑文，打算发表一种新译本并附有涉及面很广泛的注释。但他的溘然逝世却使这项功在千秋的事业中断了。莫利尼埃的译本从未留下任何踪迹，至少也未找到过他对大秦景教碑雕版的那份印制件。

(二十一)裨治文1845年的译本

裨治文的译本发表在广州出版的1845年的《中国丛报》第1期中。虽然译本未署名,但人们都知道它肯定出自于美国人裨治文(Elijah Coleman Bridgman,1801—1861年)之手。非常奇怪,这位定居在中国的传教士却无法获得大秦景教碑的一份拓片,其译本是根据祈尔歇的《中国图志》那错误百出的图版而译制的。裨治文提供了自己的四行英译文,汉文碑文是根据祈尔歇的图版制作的,法译文是根据达尔基埃(Dalquié)的译本译制的,而达尔基埃的译本又是根据祈尔歇的拉丁文译本翻译的。文末附有相当数量的注释。

裨治文的译本质量不佳,这同时也证明了译者语言知识的欠缺和对历史的一窍不通。他不仅原封不动地将前人的错误保留下来了,而且也未理解有关"阿罗诃"一段文字的结构,保持了一种636—639年(应为635—638年)的错误年谱。五年之后,裨治文又收到了雒魏林(William Lockhart,1811—1896年)的一份大秦景教碑的拓片,经修改之后刊登于1850年的《中国丛报》第1期中,其碑文的中文刊本有释读或印刷的错误,其译本也未改进多少。

(二十二)伟烈亚力1854—1855年的译本

伟烈亚力(A.Wylie,1815—1887年)是世界上第一流的学者。其译本远远地优于所有前人,甚至许多后人的译本也未能超越它。该译本首次于1854—1855年发表于《华北先驱报》中,后于1855和1856年又重新刊登于《上海杂记》中,1856年再次刊载于《美国东方学会会刊》第五卷中。它后来又被重新转载于1897年在上海出版的魏礼纪念文集《中国研究》中,但人们很快就无法找到该杂志了。伟烈亚力于其译本中加入了许多重要的历史注释,引证了提及该碑文的大量汉文典籍,只是未附汉文方块字。对于其中的古叙利亚文,他仅满足于利用祈尔歇那陈旧的释读。

(二十三)古伯察 1857 年的译本

法国入华遣使会会士古伯察(Evariste Huc,1813—1860 年)曾以轻快的文笔写过一部《鞑靼西藏旅行记》。他于 1857 年在其《中国中原、鞑靼和西藏的基督教》第一卷中又发表了大秦景教碑译本,人们对其译文质量之低劣不必感到惊奇。其译本只不过是抄袭了刘应神父的译本,没有任何值得让人注意的地方。

(二十四)鲍狄埃 1858 年的译文

鲍狄埃(Pauthier,1801—1873 年)终生曾试图理解中文,最终却未获得任何成果。鲍狄埃对西安府大秦景教碑的译本尚不算他的最劣质作品。1857 年,他在《基督教哲学年鉴》中发表了《论西安府景教碑的真实性》一文。此文的主要价值在于重新吸引人们注意唐朝皇帝 845 年的诏书。先有杜赫德(du Halde)神父于其《中华帝国全志》,后有德经(de Guignes)都翻译过此诏书。次年,鲍狄埃发表了碑文本身的译注本,书名为《西安府的叙利亚文—中文碑,中国境内竖于 781 年和发现于 1625 年的景教碑》,他的译本不太正确。伟烈亚力于 1854—1855 年间正确翻译过碑铭学家们所作的附录文献,却又遭到了鲍狄埃的歪曲,其所谓"活版印刷真迹"的图版也在中文部分有误。至于古叙利亚文碑文部分,鲍狄埃也是抄袭了祈尔歇和阿斯玛尼等人的译本。

(二十五)达伯理 1877 年的译文

当达伯理(Dabry de Thiersant)攻研大秦景教碑时,已在华生活 16 年了,但他只获得了一种肤浅的中文知识。他只根据祈尔歇有关该碑文是天主教碑文的说法,认为入华耶稣会士们都一致同意祈尔歇的观点。达伯理也正是为了证明这通碑的天主教特征,才于其一部叫作《8 世纪的中国天主教》(附有碑文的新译本与巨幅图版)的文集中,发表了其译本。作者于其序言中指出,他要发表某些有关该碑历史的未刊文献,但文中并未增加比伟烈亚力和鲍狄埃更多的资料。鲍狄埃在翻译中得到了法国驻广州领

事馆一名文人的帮助,译本中仍有许多重大错误。其中的古叙利亚文部分仍是根据祈尔歇的《中国图志》而转引的。其图版比较正确,但未尊重原文各行的布局。

(二十六)夏德 1885 年对于有关大秦国段落的译文

德国汉学家夏德(Friedrich Hirth,1845—1927 年)于 1885 年,在其名著《中国与东罗马》(《大秦国全录》)中,发表了西安府大秦景教碑中有关对大秦国描述的段落。夏德对这段文字未作任何特别注释,其著作主要是由于大秦国的基本问题,以及前部亚洲与远东的古老关系,而显得格外重要。

(二十七)哈尔 1886 年有关古叙利亚文部分的札记

1886 年,美国学者哈尔(J.H.Hall)教授掌握了大秦景教碑古叙利亚文部分的一份完整拓片,后将其研究成果向美国东方学会作了通报。他指出了前人的某些释读错误,包括阿斯玛尼的错误。但他宣布的一部包括历史、地理和古文字诠释的更完整著作,却从未问世。

(二十八)李雅各 1888 年的译文

英国汉学家李雅各(James Legge,1814—1897 年)对大秦景教碑的译本发表于 1888 年,形成了《中国的基督教、罗马天主教和新教》宗教手册的第一部分。该书第二部分是有关基督教自唐代到近代传入中国之全过程的。李雅各指出了该碑文先前所有版本中的错误,并发表了一个新刊本,但其中仍含有某些释读与印刷错误。

(二十九)马索主教 1888 年的西班牙文译本

萨尔瓦多·马索(Salvador Masót)主教是入华的西班牙多明我会士,闽北宗座代牧。他对于大秦景教碑的西班牙文译本发表于《中国—安南书简》一书中。现在于巴黎再也找不到一册这种刊物了,而夏鸣雷却曾赞不

绝口地引证过它。

(三十)沙博对景教碑古叙利亚文部分的未刊译文

吕推(Dutreuil de Rhins)探险团的幸存者李默德(Grenard)曾自西安府带回了一份大秦景教碑的完整拓片,后发表于其1898年出版的《高地亚洲科学考察记》书中。法国汉学家德微里亚(Devéria)研究了该碑的汉文部分,但并未作过深入的研究工作。沙博(Chabot)修道院长对于其中古叙利亚文部分的译本,也始终未刊。

(三十一)赫勒神父1897年的译本

匈牙利人柴塞尼(Széchenyi)考察团曾于1879年从中国携回近代拓制的西安府大秦景教碑的第一份完整拓片,包括该碑各个侧面的碑文。该拓片被交给了奥地利耶稣会士赫勒(Jean Heller)。但此人是叙利亚学家,而不是汉学家。他于1885年发表了第一篇论文《西安府景教碑》,先载于《论天主教神学的年代》中,后于1886年又在《西安府景教碑新译本序》中作了研究。从1895年起,屈纳(Kuhner)与赫勒曾就这篇序言而展开过一场大论战。赫勒神父于1897年在布达佩斯出版了其最后的著作《西安府景教碑》。他发表的该碑古叙利亚文部分的刊本很精确。对于中文碑文,赫勒神父又从伟烈亚力英译本转译为德文本,其中的许多观点具有独到之处。由于他对古汉语作了所谓的复原,故而使许多汉文方块字变得面目全非了。

(三十二)格雷和拉米1897年的译本

比利时人李宗耀(Albert Gueluy,1849—1924年)修道院长曾在甘肃做传教士。当返回比利时后,他发表的某些著作说明此人根本无能力驾驭汉语。但他对西安府大秦景教碑的译本,却做得比前人都好。其论著《西安府景教碑的碑文及其意义》于1897年8月在布鲁塞尔出版,意义不大。不过,其合作人拉米(Lamy)对于古叙利亚文部分的考证却具有一定的价值。

(三十三)夏鸣雷神父的译本

至此列举的所有著作,无论从其广度上还是从其资料的丰富程度上,尚没有任何一部著作能超过法国入华耶稣会士夏鸣雷(Henri Havret,1848—1901年)的重要著作,此著由于作者的死亡而被迫中断,只分别于1895和1902年出版了《西安府的基督教碑》第一和第二卷。其第1卷出版于1895年,是根据大秦景教碑的一种完整拓片而按照原尺寸翻印的,制工精细,按行完成了片段。第二卷刊印于1897年,叫作《大秦景教碑的历史》,它同时也是有关基督教自唐代到16—17世纪在中国传播史的一种资料宝库。第三卷应该是包括该碑文的译文以及中国基督教的所有古碑,但却未能最终完成。夏鸣雷神父的教友们仅于1902年才刊行了他们于其档案中发现的部分资料,也就是该碑的一种完整的拉丁文译本,开始论述历史部分之前的碑文之法译本,以及对于法译本最前面几段文字的注释。这第三卷中还包括谢赫(Cheikho)神父有关该碑中古叙利亚文的释读。夏鸣雷于1897年利用在巴黎东方学家代表大会的机会,又出版了一本小册子《西安府基督教碑,引自一部未刊注释著作的几条札记》。

(三十四)庄延龄1902年的著作

英国外交官和汉学家庄延龄(E.H.Parker,1849—1926年)于1902年在《都柏林评论》中发表了一篇叫作《中国古代基督教》的文章,主要是以夏鸣雷的著作为基础而从事的研究。庄延龄于其书附录中转引了夏鸣雷的大秦景教碑拉丁文译本,文中并没有作者自己的观点。庄延龄承认该碑是于1623年在盩厔县发现的。

(三十五)慕阿德1910年的译文

英国汉学家慕阿德(A.C.Moule,1873—1955年)的译本是以《西安府基督教碑》(根据耶稣会士夏鸣雷神父的描述)为标题而发表的,载1910年的《皇家亚洲学会会刊》第41卷中。他于1913年在同一刊物的第43卷中,又增加了一系列修订和补注。慕阿德在原则上是沿用了夏鸣雷的译

本,不过他们之间在语言学、考古学和历史学问题上都有分歧。慕阿德于其译本中加入了许多颇有意义的注释,尤其是对古叙利亚文部分的研究更为仔细。

(三十六)修道院院长诺 1914 年的著作

法国修道院院长诺(Nau)于 1913 年在吉美博物馆作了一次有关景教在亚洲传播的报告,后于 1914 年发表于《吉美博物馆年鉴》第四十卷,其中的第二篇附录是有关大秦景教碑的。对于该碑的汉文部分,修道院院长诺转引了夏鸣雷神父法译本的第一部分;其后一部分则是转引自达伯理的译本,这后一种选择很成功。诺先生以其特有的才能,对碑文中的古叙利亚文部分作出了一种独立的解读。

(三十七)翟理斯 1915 年的札记

英国汉学家翟理斯(H.Giles,1845—1935 年,老翟理斯)从未全文翻译过西安府大秦景教碑的碑文,但他曾多次企图对其中的某些段落作出一种具有独到见解的诠释。他的大部分札记均载于其《儒教及其竞争者》一书中。其中特别是对 638 年的诏令作了正确的划分和翻译。但作者将基督教在华开始的时间定为 631 年而不是 635 年,这是一种要上溯到曾德昭甚至是李之藻的错误。

(三十八)佐伯好郎 1916 年的译本

佐伯好郎(1871—1965 年)是东京早稻田大学的教授,也是一名日本基督徒。其《中国景教遗迹》于 1916 年由基督教知识促进会在伦敦出版。此书令人非常失望。除了某些有参照价值的观点或资料之外,大家也只能从中发现译文中的某些误解和历史方面的某些冒险假设。佐伯好郎教授在希望于唐代基督教与新道教的某些形式之间确立直接继承关系时,却不幸堕入了由李提摩太(Timothy Richard,1845—1919 年)最早陷入的歧途。

(三十九)翟林奈 1917—1920 年的考释

英国汉学家老翟理斯之子翟林奈(Lionel Giles,1875—1958 年,小翟理斯)分别于 1917、1918 和 1920 年间,在《东方和非洲研究学院学报》中发表了一组《西安府景教碑考释》的文章。他提出了某些有价值的具体解释,但许多人都未接受他提出的大部分看法。

(四十)基斯特的著作

法国汉学家考狄(Henri Cordier,1849—1925 年)于其《西洋人论中国书目》第 777 条中提到,基斯特(N.C.Kist)曾发表过一部《中国的基督教碑文》的著作,但他既未指出其时间,又未提到其内容,致使此书成了学术界的一桩悬案。

三、有关大秦景教碑的汉文著作

(一)刊本

1.李之藻刊本

1625 年 6 月 10 日出版的一本小册子,这几乎是在李氏收到张赓虞的信件之后不久的事。此书后于 1787 年又在徐家汇与李玛诺神父的汉文注释同时再版。李之藻的解读基本正确,但注释颇为肤浅。

2.徐光启的刊本

巴笃利(Bartoli)于 1663 年曾写道,李之藻以及继他之后的徐光启用小字大量刊布西安府大秦景教碑,于全国范围内发行,内附序言、解字和注释。李玛诺神父于 1626 年 5 月 1 日的一封书简中,曾讲到过这些"进士"们有关大秦景教碑的著作。所以徐光启很可能是在 1625 年 6 月 10 日(李之藻小册子问世的时间)和 1626 年 3 月 1 日(李玛诺书简的时间)之间,刊布了大秦景教碑的一种刊本。徐光启很可能曾令人镌刻石版以石印碑文拓片,然后再翻拍成照片。但其拓片似乎未被保留下来。

3.阳玛诺神父的中文注释文

阳玛诺(Emmanuel Diaz Junior,1574—1659 年)神父于 1574 年诞生于

葡萄牙的布朗库堡，于1610年莅华，1659年逝世于杭州。他在某些优秀中国文人的帮助下，于其《轻世金书》中，发表了《遵主圣范》一书的译本并多次再版。他有关西安府景教碑的译注文《唐景教碑颂正诠》，也是一部具有真实价值的著作。它被三名入华耶稣会士根据耶稣会的规则作了修订：艾儒略（Giulio Aleni，1582—1649年）、费奇观（Gaspar Ferreira，1571—1649年）和孟如望（Joao Monteiro，1602—1648年），由耶稣会长上艾儒略核准出版。此书中包括阳玛诺1641年3月25日写的序言，现知的最早版本是1644年在杭州传教区刻印的，但现在难以断定它是否为首版。

4.何大化的所谓汉文注释本

在比利时入华耶稣会士柏应理（Philippe Couplet，1624—1693年）神父1686年出版的《圣教信证》中，提到了葡萄牙耶稣会士何大化神父的一种以通俗文笔写成的基督教教理书。方殿华（Louis Gaillard）神父认为这里就是指对大秦景教碑的一种注释本，而夏鸣雷却认为是指对基督教的一种笼统的赞扬。柏应理讲到的何大化之教理书就是《蒙引》或《蒙引要览》，该书确实带有福建巡抚佟国器于1655年写的序言。从柏应理神父的资料来看，佟国器于1655年，甚至在1668年尚未受洗为基督徒。柏应理讲到的碑文实际上是佟国器于1655年专门为福建的一座新教堂写成的，巴黎国立图书馆收藏有一册刊本。事实上，何大化神父曾留下过一部西安府大秦景教碑的译本，没有任何迹象说明他曾为该碑写过考释著作。

5.《开天宝钥》之解

巴黎国家图书馆收藏有一部刊本小书，其序作于1705年，叫作《开天宝钥》。此书的一条札记中指出，它还包括尚未被刻印的几节，其中第一节即为《景教碑颂解》。事实上，这一节是以手稿的形式补加到本册刊本中去的，唯有开头几句付阙如。其肤浅之解出于一位未能考证清楚其身份的作家之手，但它基本上是抄袭了李之藻的解释。

6.杨荣鋕的考证

直到19世纪末，才出现了对西安府大秦景教碑的一种新的汉文考证本。1895年，一名中国新教徒杨荣鋕（字襄甫，祖籍广东）出版了三卷《景教碑文纪事考正》，杨氏自称为“景门后学”，始终将基督称为“景尊”。这部著作以景教碑的一副照相版而开始。第一卷转载了中国碑铭学家们的注释。第二至三卷才包括对景教碑的真正考释。这些注释主要在于证明碑文介绍的教理的传播体系，而不在于文字诠释，它根本未从事历史方面

的解释。王先谦曾为此书写过序与跋,它是这方碑文的第二种不完整的刊本。

7.潘绅的注释

中国上海新教教徒潘绅于1917年出版了《景教碑文注释》的小册子,它的价值却完全不同。作者的序写于1916年。这部真正的学术著作使夏鸣雷神父感到很满意。书中详细地讨论了碑文中的文学和史学之隐喻。

8.《唐景教碑考》

1917年,北京西郊香山静宜园中的辅仁社,出版了一部有关元代基督教的著作。书末的一条附记预告,即将出版《唐景教碑考》。但后来的情况却不为人所熟知。

(二)中国非基督徒考古学家和考证学家们有关大秦景教碑的札记

1.中国收藏家们有关大秦景教碑的最早简述,见孙承泽(1594—1676年)于1660年出版的《庚子消夏记》一书,此人被认为是中国近代的最佳书画行家。其题记为:"吕秀嵒书景教碑。秀嵒景教流行中国碑,书法秀逸道劲,唐石之最佳者。予前此未见。己亥之秋,王文含自秦寄至。未知碑在何地,何以能完好如此。"

2.林侗(1627—1714年)在《来斋金石刻考略》中的考证,该书的序写于1679年,直到1816年才由福建人冯缙付梓刊印。由于其考略的写作时间应上溯到1660年或稍后不久,所以我们可以说它是在林侗生活于陕西的那段时间所成。

3.顾炎武(1613—1682年)的《金石文字记》(《亭林遗书》卷四,第21页),明显与上引两部著作是同时代的,但我们无法知道其具体撰写时间。顾炎武仅限于提及该方碑文,其作者和书写者的名字以及它在金胜寺的存在状况。

4.李光映于1729年出版了《观妙斋藏金石文考略》,其中在大秦景教碑的问题上,仅包括一条考证,而且还是自顾炎武和孙承泽书中转抄而来的。

5.钱大昕(1728—1804年)于其《潜研堂金石文跋尾》的文集中,写了一条有关景教碑的札记。作者引证了另一通唐碑中的一段很有意义的文字,但却误认为基督降生于6世纪末。

6.钱大昕还写过一部《景教考》的专论。该著对于唐代修持的多种夷教,都提供了相当数量有价值的文献。但钱大昕对基督教表现出的敌视情绪,使他既怀疑景教即基督教,同时又用污蔑性的词汇来指景教。钱大昕将该碑的发现时间定于万历年间(1573—1620 年)。

7.另一位学界名流杭世骏(1692—1773 年)写过一部《景教续考》,载其《道古堂文集》中。事实上,该书既未讲到西安府大秦景教碑,又未讲到过景教,而只是略微触及了一些摩尼教,更多地则是伊斯兰教。

8.18 世纪时,乾隆皇帝敕令御制《四库全书》,有些未收入其中的书仅有"存目"。"存目"书籍中就包括艾儒略神父的《西学凡》,它是由两江总督寄给皇家编撰委员会的。《西学凡》写于 1623 年,这已经是在张赓虞通报西安府景教碑存在之前的事了。但出于不明的原因,寄往北京的一册《西学凡》却附有一份大秦景教碑。《四库全书》虽未收《西学凡》,但《四库全书总目提要》卷一二五中却对该书作了介绍,其中有四分之三的篇幅涉及了附于艾儒略著作中的大秦景教碑。该书的提要内容于此部分的一开头就出现了错误,认为阿罗本到达长安的时间为 638 年而不是 635 年,编纂者们将阿罗本的到达时间与太宗诏书的时间相混淆了。该提要还引证了相当数量的文献,谬证景教即为火祆教之说。

9.毕沅在 1775 年间任陕西巡抚时,曾写过一部《关中金石记》,他对崇仁寺作了全面修葺,重建大秦景教碑的碑亭,其书出版于 1781 年。书中卷 4 讲到了大秦景教碑,讨论了大秦国的地望问题,尤其是征引了 11 世纪宋敏求《长安志》(由毕沅重版)中的一卷文字为佐证。

10.叶奕包于其《金石录补》卷 17 中,为大秦景教碑作了一条小注。他在阿罗本到达长安的时间 635 年与长安建第一座景教寺的时间 638 年之间,作出了明确的区别。叶奕包可能发现了钦定《四库全书总目提要》中所犯的错误。

11.赵绍祖的《金石文钞》包括正文八卷和补编二卷。其全部著作仅于 1802 年才付梓刊刻,但其序却作于 1796 年。该书卷七中含一条有关大秦景教碑的提要。

12.王文治(1730—1802 年)的《快雨堂题跋》中,针对大秦景教碑,撰写了一条很有价值的札记,特别是有关毕沅新建碑亭的问题,现有伟烈亚力的译本。

13.王昶(1725—1806 年)于其《金石粹篇》卷 102 中,刊登了大秦景教

碑碑文,附有多种诠释性提要。王昶自己也于其中记述了他个人的感想,始终认为景教即基督教。

14.洪颐煊于其《平津馆读碑记》(其序作于1811年)写了一条有关大秦景教碑的札记。但他基本上仅限于全文转引638年的诏令。洪氏将碑文正确地分段,也就是说将诏令的全文确定在"度僧二十一人"之后。

15.俞正燮于1833年出版了其著名文集《癸巳类稿》。该书于卷15中收入了有关中国基督教的长篇论述,多次援引大秦景教碑。但行文中有谬误,如将救世主"弥施诃"(Messie,弥赛亚)考证为"上帝神父"。

16.福建巡抚徐继畬于1848年完成了其《瀛寰志略》,该书卷三长篇大论地讲到了中国景教问题。作者基本上是沿着《四库全书》修纂者以及王昶的思路发挥,他不怀疑景教基本上是祆教,但却是一种在不同背景下与佛教和基督教因素相结合的祆教。

17.夏燮于1850年写成了初版《中西纪事》,后又于1859年和1865年修订再版,其中有一段文字论述到了大秦景教碑。

18.俞樾(1821—1907年)于其全集《春在堂全书》卷七《湖楼笔谈》和卷15《宝香室丛钞》中讲到了大秦景教碑。其资料中没有多少新内容。他也认为景教是祆教。

19.广东人李文田于1859年中进士。他曾写过许多有关元代历史的著作,也曾论述过景教碑,详见其文集《宗伯诗文集》。

20.朱一新在他于1895年发表的《无邪堂答问》中,曾长篇论述到了中国基督教,也涉及了大秦景教碑。

21.福建人陶谟(卒殁于1902年)于1891年被封为新疆巡抚,其子陶保廉随行,后著有《辛卯侍行记》。当陶保廉于1891年10月到达西安府时,曾参观过崇仁寺,并对该寺和景教碑作了描述。陶氏深知李之藻、李玛诺和俞樾等人的观点。他解释说,人们既不要怀疑景教在唐代的存在,又不要摒弃应将景教比定为基督宗教的结论。

22.著名文人洪钧于1868年中进士第一,曾于1889年任出使俄、奥、德、荷诸国的大臣。他留下了一部有关元史的重要著作稿本《元史译文正补》,于1897年才刊印,其中卷29有《景教考》一文。洪钧是确认西安府碑不仅是源出于基督教,而且也是源出于景教的第一位中国学者。

23.大秦景教碑连同有关韩泰华的薄石片碑的片段,均被发表于杨守敬雕刻于1905年的《寰宇贞石图》中了。

24.研究敦煌写本的学者王仁俊,曾在《敦煌石室真迹录》(卷上,第11页)中讲到了景教。他重复了那种将"景"解释为"丙"之禁忌的错误理论。

25.大秦景教碑被发表于张运礼的《新编中国历史全书》中了。其简短的导言中出现了双重错误:既认为阿罗本是贞观十年而不是九年莅华的,同时又将这一时间推定为650年。作者错误地将基督的"经留廿七部"比定为《新约》和《旧约》。张氏于其书中同样也发表了胡炳熊的《定国教论》。

四、有关大秦景教碑真伪的辩论

有关大秦景教碑真伪的问题,很早就爆发过一场大辩论。因为始终有人对它持怀疑态度,尽管其真实性的证据是确凿无疑的。

当李之藻于1625年收到该碑的拓片时,便声称那些平庸文人们,从此之后就不应再指责基督教传入中国的时间太晚了,企图以此而使中国人的自尊心得到满足。伊斯兰教徒杨光先于1659年发表了辟教的《辟邪论》,传教士们则以一部《天学传概》的护教性著作作出了回应。《天学传概》于1662年失传,聂仲迁神父保存下了一份摘要。其中提到了圣·多默的使徒使命,以及犹太人艾田向利玛窦介绍的那些古代中国基督徒的事迹。

杨光先在《天学传概》发表之后,立即赴陕西调查大秦景教碑是否真实存在真相。他于其1664年中期出版的《不得已》中,对《天学传概》中的这段文字只字未提。多明我会士闵明我(Navarette),方济各会士利安当和耶稣会士聂仲迁对此都有记述。杨光先于其《不得已》中对其调查结果保持缄默。当时由于仇教,使传教士们遭到了放逐或驱逐,再加上诸修会之间的门户之争,故他们有意地在该碑问题上制造混乱。

在传教士与中国当局的关系中,并非是首次涉及大秦景教碑。康熙年间,在山东爆发了教案。传教士们在向皇帝上表时,便援引了该碑。康熙帝于1692年颁布了容教敕令,他似乎很欣赏大秦景教碑汉文碑文的文笔。传教士们肯定也曾在其他背景下援引过该碑的碑文。该碑在17世纪时以基督教史为据,而支持了该宗教的在华传播史。正是由于这一原因,1860年左右问世的《辟邪纪实》和1877年的一部对基督宗教充满仇恨的论文,都对该碑的真实性提出了质疑。

欧洲的情况则完全不同。在17和18世纪时,传教士们是欧洲仅有的

懂汉语的人,他们在汉学研究中掺和进去了宗教情绪。大秦景教碑也成了这场有关中国大论战中的一块筹码。

乔治·霍尔恩(Georges Horn,1620—1670年)在他1652年于海牙出版的《美洲的起源》一书中,便认为这块石碑是为欺骗中国人和掠夺他们的财富,而由传教士们伪造的。但景教徒确实在中国存在了许多世纪。由于他们归化了中国皇帝,所以中国皇帝也按照欧洲人的习惯而称司铎们为若望(Jean)。

霍尔恩不惜一切代价地搜集证据。被激怒的祈尔歇从1654年中期就声称要驳斥他。但祈尔歇仅于10年之后才于其1664年完成的《中国图志》中作出了反击,此书一直拖到1667年才完成印制。他未公开点到霍尔恩的名字,而是仅仅明确地提到了此人的某些言辞。

夏鸣雷曾认为,祈尔歇同样也瞄准了泰奥菲尔·斯彼泽尔(Théophile Spizel,1639—1691年),这位德国人于21岁时出版过一部《中国文献诠释》的书,其中又肯定了霍尔恩的结论,讲到了中国基督教的古老历史。

事实上,祈尔歇于1664年尚未迁怒于斯彼泽尔。因为在他获得《中国图志》的准印证时,尚未得到斯彼泽尔的书,仅在次年才获得此书。但非常奇怪的是,一旦当祈尔歇神父获得斯彼泽尔书时,便对其书赞不绝口。

让·安德烈·昆斯泰特(Jean-André Quenstedt,1617—1688年)于1671年4月6日主持通过了让·迪克曼(Jean Diecrman)有关炼狱教理的论文,其中长篇大论地讲到了景教碑。作者否认该碑的权威性,认为它没有那么古老,纯系耶稣会士们的伪造。

绝非是所有的新教教徒都否认该碑的真实性,但攻击该碑文者主要来自该阵营。甚至有人认为"阿罗本"(早期的译者们写作Lopuen或Olopuen,这是Polven因字母易位而传讹的,应指Pol Vénitien),即威尼斯人马可·波罗(Marco Polo)。马可·波罗竟然变成了大秦景教碑的伪造者了!

一名法国人马图兰·维西埃尔·德·拉·克鲁兹(Mathurin Veyssière de La Croz)又对西安府大秦景教碑发动了攻击。拉·克洛兹于1661年诞生于南特,于17世纪最后几年加入本笃会并接受新教的归化,后来定居于柏林并出任普鲁斯皇家文库的图书馆员。他于其1724年出版的《印度基督教史》中,声称中国的景教碑明显是伪造的。拉·克鲁兹于此之前在1707年出版过《历史杂论》一书,其中在第321—328页中也曾极力证明景

教碑为赝品。他们引证的资料包括曾德昭《中华大帝国史》、卫匡国的《中国新舆全图》、卜弥格的《中国游记》、祈尔歇的《绪论》和《中国图志》以及柏应理的《中国历史纪年表》。其论据主要有五条:1.他掌握着与西安府景教碑有关的许多文献,耶稣会士们向中国提供了碑文中所有的古叙利亚文词汇。2.在636年时,犹太地区正经受着穆斯林们的入侵,怎能向中国派遣传教士呢?当时巴勒斯坦地区已接受了使用希腊文的习惯,怎会在景教碑中出现古叙利亚文呢?3.从耶稣—基督传记来看,士师为国王的时间绝没有大秦景教碑讲得那样古老。4.西安府大秦景教碑中提到了炼狱(煎迫转烧),但此名词在当时肯定尚未出现,尽管人们不否认当时在东西方的教团中习惯于为死者举行祈祷。5.如果碑文中记载的历史是真实的话,那么汉文史料中对此保持的沉默就会令人惊讶了。该碑文中还有其他许多令人质疑的地方。唯有误解宗教的人才会相信谎言有助于宗教的繁荣,这本来应该是耶稣会士们的惯用手段。他的整篇文章都证明了他对耶稣会士们的不信任态度。当人们很好地理解了古叙利亚文的历史时,其第一种论据便不攻自破了。其他的论据都是以当时对碑文的不准确译文为基础的,碑文中既未涉及犹太人地区,又未讲过"东方三王"(Rois Mages,即东方三博士,耶稣降生时由东方前去朝拜圣婴的三王或三博士),也未讲到炼狱。至于中国编年史中保持的沉默,那也只是表面现象。令人惊讶的是,入华耶稣会士的敌对者们,从未指出发现该方碑文不同记述中的矛盾,唯有祈尔歇于同一部著作中提供了某些明显的例证。

这就是拉·克鲁兹于1707年提出的论据,他后来再未重复论述这一问题。他的书简于其死后不久,才在1742—1746年间于莱比锡出版。17世纪末叶—18世纪初叶,欧洲最严肃的汉学家巴耶尔(Théophile Sigfried Bayer,1694—1738年),也曾打算"更要准确得多地翻译"该方碑文,但他的早逝使这项计划流产了。拉·克鲁兹并不仅限于鼓动巴耶尔反击雷诺多,而且还亲笔写成了《为捍卫雷诺多的公正检讨》一文,于1719年发表于《学者欧洲》杂志中。

拉·克鲁兹有关耶稣会士们作假的理论,又激起了一位牧师伊撒·德·博索布尔(Issac de Beausobre,1659—1738年)对耶稣会士们的反感。他于其1734和1739年(遗作)出版的《摩尼和摩尼教史考证》中,两次讲到了大秦景教碑。他于其书第1卷第195页中写道,1625年于陕西省发现的汉文碑中,包括古叙利亚文字。其中讲到的前往向中国人领报《福音

书》的70多名讲道人,都是从巴勒斯坦而不是从亚述或迦勒底派出的。博索布尔认为该碑的真相在许多方面都令人质疑。他认为拉·克鲁兹对该碑的考察,使任何公正而不怀偏见的人都相信,该碑是由耶稣会士们伪造的。

事实上,如果不是政治家们接过了这场辩论,那么它本来可于18世纪结束。阿尔让斯侯爵(Marquis d'Argences)于其1755年出版的《中国人的信札》、伏尔泰于其1757年出版的《风俗论》及其另一部《中国人的信札》(1776年)中,都重复论述了或者甚至是发挥了拉·克鲁兹的论据,阿尔让斯讲得很啰唆,伏尔泰则怀有一种恶意的讽刺。目光非常敏锐的吉本(Gibbon)曾断言,拉·克鲁兹、伏尔泰和其他人在这件事中都害怕耶稣会士们造假,他们变成了自己诡诈行为的受害者。18世纪的某些宗教学家们,对于大秦景教碑表现出的极端保守态度,是由于该碑既未被列入唐·卡尔梅(Dom Calmet)的《世界史》中,也未出现在巴罗纽斯(Baronius)的《宗教编年史》和弗莱里(Fleury)的《宗教史》中。

这场似乎已告结束的争论,后来却又重新爆发了。新教差会于1807年进入中国。他们的第一位先驱是马礼逊(Robert Morrison,1782—1834年)牧师。他写了一本论著,后由其教友米怜(William Milne,1785—1822年)于1820年在马六甲出版:《中国新教传教区前10年的回顾》。书中简单地论述了基督教早期在中国的传播过程。他指出了两点反对意见。其一是除了罗马传教士们提到的西安府石碑之外,在中国不存在任何古迹、古碑或古教堂遗址;其二是景教的任何教义或仪轨,均未曾与中国的任何异教系统结合过。

米怜当时身处广州和马六甲,十分缺乏资料,他有关大秦景教碑的唯一资料来源是李明(Le Comte,1655—1728年)神父,其信仰虔诚使他变得很不能谨慎地行事了。雷慕沙(Abel Rémusat,1788—1832年)1821年在《学者通报》中发表了一篇文章驳斥他,支持该碑的那无可争议的真实性。此文后来又转载于雷慕沙于1825年出版的文集《亚洲论丛》中了。雷慕沙并未在刘应、宋君荣、德经和米尼奥的论点中再增加任何新内容,甚至也未纠正其中的某些错误。克拉普洛特(Klaproth)同样也明确支持该碑真实性的论点。

德国的蒙古学家和藏学家雅各布·施米德(Jacob Schmidt)坚持认为,畏兀儿人即吐蕃人,反对人们谈论蒙古克烈部(Keraït)中的基督教。他于

1829年出版的萨囊彻辰《蒙古源流》的译本(他译作《东蒙古史》)中,讲到了大秦景教碑,但却否认该碑的真实性。裕尔(Yule)就曾因此而称施密德为"傲慢的东方学家"。

德国汉学家夏尔·佛雷德里克·内曼(Charles Frédéric Neumann,1798—1870年),很快就成了否认大秦景教碑真实性的代表人物。从1830年起,他就提到了该碑具有欺诈行为。但仅仅是在20年之后,他才于当时德国最主要的东方学刊物《德国东方学报》(1850年)中发表了《西安府的石碑赝品》一文。他于其文中列举了各种论据并作了最广泛的阐述。作者以对入华耶稣会士、其方法和习俗的激烈攻击而开始论述。针对景教碑的问题,他认为这是一种赤裸裸的杜撰,它成了对汉文文字学和该国所有历史资料的一种嘲弄,当然不会对高度文明的中国人产生任何影响。8世纪的文字与碑文中的那些近代文字完全不同,中国古史中也未记载过天子的这些诏令。内曼认为,碑文中没有任何景教特征。他那不容置疑的肯定口吻,影响了那些无法核实资料的人。早在内曼于1830年首次提出其观点之后,便有利特(Ritter)1832年于其《地理学》,内昂德(Néander)1834年于其《宗教和基督教会史》中,都对西安府景教碑持很大的保留意见。另外一名德国人夏尔·古茨拉夫(Charles Gützlaff,1803—1851年)也谈到了该碑的真实性问题。他1834年于其《三次游记》中又讲到了中国唐代。他怀疑这方碑文中大部分内容的真实性,但并不认为某些传教士在唐代进入中国是不可能的。古茨拉夫在1834年于其《中国历史纲要》中却毫无保留地表示,在陕西西安府发现的古叙利亚文碑文证明,叙利亚教团曾为传播景教而作出过巨大努力。1838年,古茨拉夫再次承认,景教于7世纪时传入中国一事,已经基本得到了证明。夏鸣雷神父根据海勒(Heller)神父的说法,又指出古茨拉夫于1847年再次对该碑的真实性产生了怀疑。但在1850年,内曼的文章问世。1852年,德国东方学会的《会刊》中刊登了古茨拉夫对于《瀛寰志略》一书的长篇分析。古茨拉夫于其中指出,这部舆地书的作者就如同过去中国称呼拂菻一样地讲犹太国。他参照了大秦景教碑,"但拒绝作出任何判断,因为该碑的意义很含糊"。古茨拉夫的一条注释指出,雷慕沙和圣·马丹(Saint Martin)都捍卫该碑的真实性,古茨拉夫似乎也赞同其朋友的意见。有人认为,在德庇时修士于1836年出版的《中国人》一书中,明显厌恶承认耶稣会士们的虔诚信仰。耶鲁大学的阿拉伯文和梵文教授索尔兹伯里(E.Salisburg)曾于1852年,会见了在美国休假的

传教士裨治文。此人在谈吐中认为,当时的学术界普遍认为,大秦景教碑是赝品,而裨治文本人却对该碑的真实性不持任何怀疑态度。这便导致索尔兹伯里专心致志地研究该问题,他于1852年10月14日向其同事们宣读了《所谓的西安府景教碑》一文,于1853年发表于《美国东方学会会刊》中。索尔兹伯里只是风闻到了霍尔恩、斯彼泽尔、拉·克鲁兹等人对该碑的攻击,同时也阅读了雷慕沙、克拉普洛特以及斯密德和内曼的论著。他联想到了闵明我神父对该碑的怀疑,与内曼一样认为该碑没有任何景教的特征。索尔兹伯里认为该碑文可能是在印度伪造的,是由受耶稣会士们归化的一名中国从教人张赓虞首先提醒人们注意该碑,祈尔歇可能是从曾德昭那里获得了拓片并于其《绪论》中使用(事实上,曾德昭是在《绪论》一书出版四五年之后才返回欧洲的)。索尔兹伯里强调应该重新研究碑文的原文,其文表现了他从未从广度和深度上研究该碑文,但其语气是真诚的。

继索尔兹伯里的文章发表之数年之后,勒南(Renan)根据儒莲(Stanislas Julien,1797—1873年)的介绍,也投身于攻击该碑文的阵营中了。儒莲曾是其时代的著名翻译家,性情古怪而又好争辩,曾与鲍狄埃激烈论战。鲍狄埃于1837年承认大秦景教碑的真实性,认为否认其真实性没有任何意义。但自从他声称第一个在非基督教的汉文著作《大清一统志》中,发现了对金胜寺(崇仁寺)的真实记述之后,他又认为该碑具有重要意义了。勒南于1855年,甚至于其《世界通史与闪语比较体系》中,也讲到过该碑。他是受内曼有关该碑是用现代文字写成之断言而动摇的,儒莲向他提供了新的质疑理由。据儒莲认为,李玛诺的译注本声称该碑文系用篆字刻成。此外,1744年的《大清一统志》首版卷138,记录了西安府的40余通碑,但未提及景教碑。崇仁寺的任何古老记载都未曾讲到过该碑。因为这一卷只是对传教士们的著述作出的反应,而且最多也是证明该碑的现状而不是其真实性。此外,崇仁寺正是玄奘译经之寺。如果当时那里有景教徒,玄奘本应该知道,18和19世纪的多位中国作家,也都根据耶稣会士们之所说,承认了该碑的真实性。都用"如德亚"(Jedéc,犹太国)来解释"大秦"。但作者认为"大秦"肯定是指波斯,故"大秦寺"不可能是基督教的教堂。《金石粹编》中唯一支持该碑真实性的权威文献,是11世纪的作家宋敏求的著作。入华耶稣会士们希望证明中国基督教信仰的古老历史。如果该碑是伪造的,那就应该认为造假者也使用了有关大秦寺的中国古文献。

勒南在利用了他从儒莲处借鉴而来的重要文献之后,却表现出了某些犹豫不决,一筹莫展。他认为开封府的希伯来文—汉文碑可以支持这种观点。大秦景教碑上的古叙利亚文,酷似8世纪的古叙利亚文《圣经》中的文字。一旦当勒南的书出版之后,鲍狄埃又写出了他的第一篇论文《论西安府景教碑的真实性》。此文完成于1856年,但直到1857年才发表于《基督教哲学年鉴》中,带有作者补写于1857年春天的附录。文中对儒莲的论据作了正确的批判。鲍狄埃在撰写其附录时已掌握有魏礼发表于《美国东方学报》中的那篇文章。魏礼的文章发表之后,儒莲深知自己大错而特错了,但却不愿意向鲍狄埃投降。所以,古伯察神父于其1857年出版的《中国中原与西藏基督教》一书中,仅限于提供几篇有关该碑的汉文简介文,一切均以该碑那无可争议的真实性为前提。他在1858年出版的玄奘《大唐西域记》译注本最后一卷的索引中,当提到房玄龄时就曾指出,据景教碑记载,正是此人去迎接于同一时代在西京安身的阿罗本。这就是不言自明地承认了该碑的真实性。在此后的几年中,儒莲又从中国收到了一本宋敏求的《长安志》,并将此书转交给鲍狄埃阅读。鲍狄埃于1862年在《东方和阿尔及利亚学报》中发表了一篇文章,文中引用了有关景教碑的段落。勒南为掩护撤退,而于其1862年出版的《闪语通史》中,修正了自己的观点。他认为怀疑该碑真实性的观点最终不攻自破了。因为儒莲从中国获得了一册宋敏求的《长安志》,而此书又确曾讲到了大秦景教碑。至于那些古叙利亚文,他已不再认为是"酷似8世纪古叙利亚文《圣经》中的字体",而是"漂亮的8世纪古叙利亚文《圣经》中的字体了"。总而言之,是儒莲证实了该碑的真实性,但他不肯原谅鲍狄埃那愚蠢的立场。1858年,鲍狄埃发表了其大秦景教碑的译本,译本依然错误百出。儒莲于13年之后,不但没有发表具有一定价值的译文,而是在1871年抛出一本《答一名匿名朋友》的小册子,逐字地揭示了鲍狄埃拉丁文译本的错误。

继魏礼的著作之后,对于该碑的攻击仍未停止。攻击主要是来自汉学家们一方,但在史学家和政治家中也有固执己见者。新教牧师科费(Kaüffer)于1858年、奥培于1870年仍然对该碑的真实性表示犹豫不决。1880年,一位教廷枢机——《教会史》的作者赫根勒特尔(Hergenroether)仍声称该碑的真实性尚未得到证实。1886年1月29日,《泰晤士报》发表了一封信,声称大秦景教碑是由耶稣会士们伪造的。同一年,奇沃尔松(Chwolson)曾声称尚未找到能证实该碑真实性的凭据。但他在数月后收

到了赫勒神父的资料，故又放弃了其怀疑。

总而言之，大秦景教流行中国碑是世界基督教史上的一部重要文献，是现知的中国基督教的最早文献。自从该碑重见天日以来，世界各国学者争相研究，远远地越出了汉学与基督教学的范畴了。它无论是对于中国宗教史，还是对于中西文化交流史，都具有很重要的意义。

西方学术界对中国开封犹太人的调研始末

一

中国历史上的开封犹太人是一个鲜为人知,却又确实存在的民族和宗教社团。在卷帙浩繁的中国史籍中,对这一民族的记载虽然缺乏详细,但毕竟还可以爬梳剔抉到一鳞半爪的资料。20 世纪初,在甘肃敦煌和新疆的丹丹乌利克,都发现了有关中国犹太人的希伯来文卷子。自元代以来,先后在汉文载籍中出现了"术忽""主吾""主鹘","朱乎得"(以上均为希伯来文 Yehudi 和波斯文 Djuhud 的对音,意为"犹太人"或"犹太教徒")和"珠赫"(希伯来文 Judah 的对音,意为"犹太国人")等。《经世大典·马政篇》中的"斡脱",也可能是指中国犹太人的异译。

犹太人从什么时代进入中国?根据开封犹太教汉文碑记载,分别有"周代"说(清康熙碑中有"教起于天竺,周时始传于中州")、"汉代"说(明正德碑中有"教自汉时入居中国")等。此外还有"唐代"说和"宋代"说等。全面来看,宋代说(11 世纪)可能较为可靠一些,因为宋王朝的京都在开封,必会吸引富于经商精神和逐商机而居的犹太商贾。这里主要是指开封犹太人社团。零星的犹太商人、旅行家或探险家,可能很早之前就来过中国了。但他们未能形成社团。无论如何,他们进入中国已有相当悠久的历史,长期以来与各中华民族和睦相处,互相融合,形成了中华民族大家庭中的一员。

中国开封犹太人也与全世界的犹太人一样都笃信犹太教,他们自称"挑筋教"徒、"一赐乐业"(Israël 的对音,"以色列"的异译)教徒和"蓝帽回回"等。在中国历代王朝"中外一体"政策的感召下,他们的宗教受到了尊重,习俗得以衍变,在处境孤立和经济凋敝的情况下,仍苟延了相当长的

时期。

中国犹太人是自波斯(西域)和印度(天竺)等地辗转到达中国的。在中国的丹丹乌利克、敦煌、杭州、宁波、宁夏、北京、上海、大连等地都留下了他们的足迹。但到了17—18世纪之后,唯有当时的河南省会开封府的犹太人,才相继形成一个比较人多势强的民族和宗教社团。中国和世界各国的学者主要是通过开封犹太人,而追踪中国犹太人的历史轨迹。

犹太民族是一个伟大的民族,素以善于理财和经商,积极从事政治和文化事业而享有盛名。他们之中有不少是世界名人,如德国大诗人和政治家海涅、荷兰唯物主义哲学家斯宾诺莎、狭义相对论的鼻祖爱因斯坦等。就连伟大的无产阶级革命导师马克思和列宁,也有犹太血统。在震惊世界的俄国十月革命的领导人中,便有托洛茨基、苏维尔德洛夫、季诺维也夫、加米涅夫、卡冈诺维奇、捷尔任斯基、拉狄克等具有犹太血统的一代风云人物。这个民族的历史非常复杂,灾难深重却又自强不息,在逆境中奋搏,在苦难中辉煌。他们与历史上的不少重大事件有关。中国的犹太人已基本被汉族同化或接受伊斯兰教归化。老一辈学者中,陈垣、张星烺、潘光旦、江文汉诸先生都曾对中国的这个民族社团进行过开拓性的研究;当代又有徐新、张遂、高望之、顾晓敏、张倩红、潘光等先生,著述甚丰,成绩斐然;国外学者研究这一课题的著作不断零散地问世。但无须讳言,我国在这一领域中的研究尚很薄弱,需要大力加强。

研究开封犹太人(也包括中国其他地区的犹太人),与研究中国历史上的其他民族或宗教社团不同,中文史料实在零散而稀珍。在中国历史上,最早大规模地从事对开封犹太人社团进行调查研究的,是以入华耶稣会士为主体的西方天主教各修会的入华传教士们,后期也包括新教多个差会的传教士、商人、旅行家以及西方犹太人社团的代表。

自从利玛窦于1605年在北京会见赴北京参加会试或者是谋求官职的开封犹太人举子艾田之后,入华耶稣会士们就非常注意调查搜集中国犹太人,尤其是开封犹太人的资料。国外的宗教界和学术界也都非常关心这一课题,称这一发现为"中国民族学史上的一大奇迹"。他们不断向在华耶稣会士们提出有关中国该社团方方面面的问题,为他们提供各种方便以进行实地调查和研究。西方传教士们这样重视开封犹太人,其原因有二:证明中国自古以来就存在着"上帝的子民"、通过开封犹太人的原始《圣经》而证明犹太人篡改过当时流行于世的《圣经》文本。在华的耶稣会士们于

18 世纪作了大量调查。他们把这些调查结果都寄往国外，尤其是寄往法国。这批书简后来就成了研究开封犹太人的宝贵资料。除了在 18 世纪的《耶稣会士书简集》中发表过某些书简之外，尽管国外学者都曾引用过，但大部分书简却一直未公开刊布，而能运用原档案的人又寥寥无几。所以法国耶稣会士荣振华（Joseph Dehergne S.J，1903—1990 年）与澳大利亚高等教育学院的李渡南（Donald Daniel Leslie）教授合作，首次刊布了这批书简。从而才使我们得以利用其中有关中国开封犹太人的丰富资料。他们共刊布了意大利入华耶稣会士骆保禄（Giampaolo Gozani，1659—1732 年）神父有关开封犹太人的 7 封书简（1704—1712 年）、法国入华耶稣会士孟正气（Jean Domenge，1666—1735 年）神父有关该社团的 11 封书简（1722—1759 年）、法国入华耶稣会士宋君荣（Antoine Gaubil，1689—1759 年）神父有关开封犹太人的 8 封书简（1722—1759 年）。书中还发表了利玛窦（Matteo Ricci，1552—1610 年）于其《基督教远征中国史》中有关他与开封犹太人艾田会见的记述；葡萄牙入华耶稣会士——中国副省会长兼巡按使何大化（Antonio Gouvea，1592—1677 年）于 1644 年致罗马教廷的有关中国开封犹太人的报告。此外，书中还详细列举了 17—18 世纪赴开封实地调查中国犹太人的入华耶稣会士名表、开封犹太人简史（尤其是其入华史、迁居史、宗教史、经文史、西方人试图与之建立联系的交往史）等等。

法国学者娜婷·佩伦（Nadine Perront）女士出版了《中国的犹太人，开封和上海犹太人社团的神奇历史》。佩伦女士是法国的一名中文翻译。此书于 1998 年由巴黎的阿尔班·米歇尔（Albin Michel）出版社出版，被列入到《犹太教的影响》丛书中。此书虽然篇幅短小，但既通俗易懂，又高屋建瓴、全面地追述了开封犹太人的历史、文化、宗教，被同化过程以及西方汉学界、宗教界、商界和犹太人社团对开封犹太人的研究历史。

西班牙入华耶稣会士管宜穆（Jérôrme Tobar，1855—1917 年）早年出版过《开封犹太人碑题》。此书作为法国天主教传教区的《汉学论丛》第 17 卷的专刊号，于 1912 年在上海徐家汇天主教传教区出版。书中全文译注了有关开封府犹太人的三通汉文碑的碑文，即 1489 年的《重建清真寺记》（明弘治碑）、1512 年的《尊崇道经寺记》（明正德碑）和 1663 年的《重建清真寺记》（清康熙碑）。作者还抄录并译注了当时在开封犹太教会堂内尚存在的匾额与楹联。作者于其详细注释中，对于西方各界人士有关开封犹太人的研究成果，大量证引和借鉴。管宜穆于 1880 年莅华，布道于耶稣会

江南传教区(总铎府设于徐家汇)。他曾将清朝洋务派代表人物张之洞的《劝学篇》译作法文发表,还有一部专著《中国与外来宗教》(1917年)。他的这部著作早已成为西方研究开封犹太人的经典之作。国内外许多学者(包括陈垣先生的那篇权威论文《开封一赐乐业教考》,1919—1923年多次增删发表),都曾参阅过管宜穆神父的著作。因为他对碑文的注释最详细,对于匾额和楹联(对联)的录文最完整,错误也相对较少。由于这些匾额与楹联后来均残损得无踪影了,甚至连开封犹太教会堂也不复存在了,所以他留下的录文,成了宝贵的历史文献。

澳大利亚国立高等教育学院的李渡南(Donald Daniel Leslie)是研究中国穆斯林和犹太人的专家。他于1972年作为《通报》第10卷专利号,在荷兰莱敦布里尔出版社出版了一部《中国犹太人的遗存,开封犹太人社团》。该书从历史学、社会学、碑铭与稿本、调查报告与口碑传说诸方面,全面地论述了开封犹太人的历史。可惜,此书的中译本一直未出版。

以上这些著作与资料,是研究开封犹太人的基本文献,也是笔者使用的主要资料。本文的所有资料,均引自这些西文著述,特别是其中的法文著述不敢掠美,特此说明。

二、开封犹太人进入中国的时间

从公元9世纪末开始,西方旅行家或传教士们都强调过,在中华帝国内存在着犹太人。由于他们的观察都极其简单,记述过分随心所欲,使人无法认真对待,所以它们既未引起世人的高度重视,又未引起犹太人自己的关注。在公元916年左右,大食旅行家阿布·宰德·哈桑(Aboul Zeyd al-Hassan,又叫Abu Zaid)就于其《中国和印度游记》中指出,当黄巢起义军于878年夺取广州时,除了屠杀当地居民之外,还屠杀了"12万穆斯林、犹太人、基督徒和法尔斯人或波斯祆教徒等"等"藩坊"居民。由于这种记载无法被认为是一种证据,而且主要是以向广州非汉族居民们征税的税册为基础,所以这条简单的记述未激起人们的任何特殊兴趣。

大约到了公元880年左右,有一名叫作埃尔达德·哈达尼(Eldad Ha Dani,意为达尼部族的埃尔达德)的犹太旅行家,他声称曾在西域被一支土匪抓获,并且一直被掳至中国。他可能非常幸运地被以撒萨尔(Issachar)部的一名犹太商人,从土匪手里赎回。此人后来又帮助他离开那里。这个

故事不会被人视而不见，甚至还受到某些学者十分认真严肃的对待，在研究它的学者行列中，甚至还包括拉什（Rachi）和哈斯代·伊本·莎普鲁特（Hasdai Ibn Shaprut），但大部分学者却认为此说纯粹是无稽之谈。

比较值得信赖的人是马可·波罗，他于是1286年在其《寰宇记》中断言，自己曾在汗八里（Khanbalik，北京）元蒙帝国忽必烈汗的宫廷中，会见过术忽人。

从14世纪起，便有许多人作过使中国犹太人福音化的尝试，泉州的方济各会主教安德拉斯·德 ·佩鲁贾（Andreas de Perusia），于1326年的一封书简中，向其罗马长上抱怨说，在中国曾有一名犹太人受归化。马里诺黎也是入华方济各会士，于1342年生活在汉八里。他仅满足于与中国犹太人作神学讨论。

阿拉伯旅行家伊本·白图泰（Ibn Battuta）也证实了这种说法。他在1346年于杭州（Khansa，行在）的旅行中，发现那里存在着犹太居民，同时还存在着一座“犹太门”。这一切又于两个世纪之后，由葡萄牙人佩雷拉（Galeote Pereira）再次证实。佩雷拉于一封为1565年的书简中，指出了摩尔人（Maures）、异教徒（Gentils）和犹太人（术忽人），都被中华帝国政府各部允许各自依其信仰而发誓。

首先是继1615年由金尼阁出版利玛窦《基督教远征中国史》之后，其次是继曾德昭（Alvaro Semedo，1585—1658年）的《中华帝国及其毗邻地区的传信报告》（即《中华大帝国史》）自1641年在马德里出版（这两部著作很快就被译成了多种西方文字）以来，学问家与神学家们才认真地研究中国犹太人问题。但这些人基本上都仍顽冥不化地坚持认为，他们均由以色列10个失踪部族而流散至华的陈旧观念之结果。

1650年，阿姆斯特丹的大拉比（Rabbin，掌教）马纳塞·本·以色列（Manasseh ben Israël）在一部叫作《以色列的希望》的书中，将第一批犹太人入华的时间上溯到了周代（公元前1122—前256年），其论证是以《圣经》中的某些章节（《以赛亚书》第49章，第12节）为基础的，文中提到某些犹太人自“秦国”（Sinim，中国）而来。

该拉比丝毫不怀疑，“秦国”指中央帝国，中国的犹太人均为流便（Reuben，勒乌本）失踪支系的后裔，他们于公元前733—前732年（继泰拉特—法拉萨尔三世征服后，以色列的流散时代）和525—500年（以赛亚预言参照的时间）之间。

为了捍卫同一种论点,耶稣会士宋君荣和俄罗斯东正教会的高级神职人员阿列克塞·维诺格拉道夫(Alexei Vinogradov)等人,依据1663年在开封犹太教会堂竖立的清康熙碑(《重建清真寺记》碑),也对犹太人入华作出断代:"教起天竺,周时(公元前1222—前256年)传入中州,建祠于大梁(开封)"。

这方碑文的作者是一名令人尊敬的中国文人,但他不是犹太人,而且还自我标榜熟悉一赐乐业教的悠久历史。

西班牙入华耶稣会士管宜穆(Tobar)神父在阅读文献时,发现这些人心不在焉。1489年于开封犹太教会堂遗址上竖立的纪念碑(明弘治碑,《重建清真寺碑》)的碑文,所提到的绝不是犹太人入华时间,而是涉及了犹太教的起源本身。

阿无罗汉(Abraham,亚伯拉罕)"其间立教本至今传,考之在周朝一百四十六年也。一传而至正教祖师乜摄(摩西,Moïse),考之在周朝六百十三载也"。

因此,中国文人的粗心大意,是宋君荣和阿列克塞·维诺格拉道夫误解之源头。

最后,其他人为了证明他们有关犹太人于周代进入中国的推断,又援引了犹太人曾参与丝绸贸易的可能性。甚至出现了诸如戈德堡(A. Godbey)那样的人,直至依靠《阿摩司书》(Amos)第3章第12节。其中提到了"铺绣花毯的榻上",以断言"绣花毯"就是暗示丝绸,而丝绸又只能在中国才会找到。这似乎说明犹太人自公元前3世纪起,便从事与中国的丝绸贸易了。犹太人确实从事过丝绸贸易,但却是在一个很晚的时代。因此,将最早的犹太移民上溯到中国周代,似乎不大可能成立。

以骆保禄、布洛蒂埃(Brottier)和孟正气神父在内的耶稣会士们一方,坚持认为犹太人是于汉代入华的。因为他们主要是以开封犹太人社团的口碑传说,以及1512年开封犹太教堂中的明正德碑的碑文为依据,才提出了此说:"原教自汉时,入居中国。"

孟正气神父于其1723年10月25日和1724年12月20日的书简中,又将犹太人进入中国的时间断定为在汉明帝在位年间,也就是公元58—75年之间。这种假设获得了管宜穆与伯希和的认可和接受。

事实上,犹太人存在于中国的可供稽查的明确踪迹,应断代为唐朝。20世纪初叶,两种考古发现提供了犹太人于公元8世纪进入中国的证据。

首先,是718年利用犹太—波斯文字写于纸卷上的书信残卷,当时纸张是唯有中国才能制造的书写材料。此件于1901年由斯坦因在新疆丹丹乌利克(Dandan-Uliq)发掘出土,现收藏于大英博物馆。其次是一页用希伯来文写成的祈祷经文(愿文),由出自《雅歌》和使徒传(先知书)中散落的一页,由伯希和于1908年在甘肃敦煌千佛洞的文献中发现,现收藏于巴黎,被断代为公元8世纪。

此外,在8世纪初叶的中国墓葬中,也发现了代表酷似犹太人相貌的陶俑,它们有时又被用来证明犹太商人于该时代在中国的存在,但它们也完全可能是代表着西域或近东其他民族的商贾。我们不能怀疑犹太商人曾于8—9世纪在中国旅行过,尤其是某些拉丹族(Radanitte)商人,他们赴远东的长途旅行已被同时代的大食舆地学家伊本·霍尔达别赫(Ibn Khordadbeh)作了描述。在9世纪时,犹太商人不仅是为贸易前往中国,而且还在那里定居。正如大食旅行家阿布·宰德的游记于916年所记述的那样,他特别强调了837年在广州的大屠杀中有犹太教徒。他们都居住在该城,变成了商人。中国唐代编年史虽未记载过犹太人在中国领土上的存在,但伊斯兰教、摩尼教、景教和祆教都在这个时代传入中国。我们还可以假设认为,犹太教也作出过同样的尝试。伯希和正是根据这种假定而指出:"在宁波,就如同在扬子江的整个出海口地区一样,从波斯宽大的帆船上登陆的冒险家和商人,都是不同种族和具有不同宗教信仰的人:摩尼教徒和祆教徒、伊斯兰教信徒和景教徒,他们与从突厥斯坦和甘肃这另一条路上前来的兄弟们相会合了。非常奇怪的是,唯有犹太人自我置身于这般强大潮流之外。"

在宋代(960—1279年),犹太移民区的存在是一种不争的事实,因为开封犹太人社团,正是在这个时代,于1163年建成了其第一座犹太教会堂。但无论是中国执政王朝的编年史,还是开封方志,都未记载一赐乐业教信徒于中华帝国内部的存在。

三、开封犹太人进入中国的路线

无论是从个体上,还是从群体上,犹太人都是在一个覆盖了数世纪的时期内,才逐渐进入中国的。至于要知道他们是从哪里而来和怎样前来,以及其入华的动机如何,现已提出了多种假设,并且根据他们入华的假定

时代而游移不定。我们一开始就应该排除犹太10个失踪支派之一于周代流亡中国的可能性。无论以开封犹太人社团的口碑传说所假定的入华时间(58—75年),与在公元70年摧毁以色列第二座圣殿之间关系的是多么有创意,逃避罗马人迫害的犹太人大批到达中国,其可能性也是不太大的。法国学者特里安·德·拉古普里(Terrien de Lacouperie)先生于1891年6月在《巴比伦与东方档案》中解释过:"没有任何理由认为,逃出犹太国的犹太人,会使自己向东方奔驰得如此遥远,一直到达中国"。

诸如宋君荣(1725年9月4日的书简)或拉宾诺维茨(Rabinovitz)那样的人,也都坚持认为犹太人是在汉代入华的,以在那里从事丝绸贸易。这就提示我们说,他们来自波斯呼罗珊,经阿富汗与西域,取道骆驼队之路入华。在唐宋统治时代,曾出现过大批穆斯林、大食人或波斯人取海道路,而聚集于中国的港口广州或宁波的现象。同样与中国做生意的犹太商人,也很可能是沿同一条道路东进,他们从也门和波斯湾出发,经印度而到达中国。

然而,如果人们当时在迁移时最经常走的是海路,那么骆驼队之路则同样也是畅通无阻的。无论是用犹太—波斯文书写的文书片段,还是由被断代为8世纪的祈祷经文的一页文字(这二者都是在由丝绸之路经过的遗址中发现的),都提供了经陆路上一条通道的证据。事实上,犹太人也仿效穆斯林商人,肯定是从波斯经阿富汗和西域,到达宁夏和北京;或者是从也门和波斯湾出发,经过印度到达宁波和广州港。

在历史上,人们有时也会提到犹太人在开封之外的其他中国城市中的存在。在广州,旅行家阿布·宰德曾讲到过他们。在北京,马可·波罗于1286年、方济各会士马里诺黎于1432年,后又有耶稣会士宋君荣于18世纪,都曾注意到过他们。宋君荣于1722—1759年曾多次指出,在北京尚有几个犹太人家庭,这些家庭后来都改宗成为穆斯林了。

在泉州,佩鲁贾的方济各会士安德烈,于1362年认为,没有一名犹太人肯接受天主教的归化。在浙江省的杭州,旅行家伊本·白图泰曾于1346年提到过犹太人的存在。1605年,利玛窦声称,他通过开封犹太人艾田而获悉,杭州曾有一个比开封犹太人社团人数更多并且同样拥有犹太教会堂的犹太人社团。1489年的开封犹太教会堂遗址上的《重建清真寺碑》(明弘治碑)提到,宁波(浙江省)也存在着犹太人,开封犹太人可能于1457年和1465年从他们那里获得了两卷"道经",还有其他一些犹太人定居在

宁夏和徽州。

因此,我们几乎可以肯定,在中国曾零零星星地有些犹太人群体的存在。但在17世纪时,当耶稣会士们发现开封犹太人社团时,其余的中国犹太人社团已经消逝,而且有关他们存在的踪迹也大都湮灭。

四、西方宗教界、学术界与政界对开封犹太人的调查研究

(一)利玛窦神父会见犹太人艾田(1605年)

意大利传教士利玛窦(Matteo Ricci,1552—1610年)于1605年6月末,于其数年前创建的耶稣会传教区住院中,接受了一名60多岁的中国文人的造访。此人叫作艾田,原籍开封(河南省),进京谋求升迁,也有人认为他是应试的举子。艾田是开封犹太人社团的成员,他曾坚信该耶稣会士们也如同他自己一样,崇拜天地的造物主,是自己的同教教友。至于利玛窦本人,他在开始时也将其对话者当成了一名基督徒。正是在这次以双重误解为基础的会见期间,利玛窦获悉在开封有一个犹太社团的存在。

利玛窦神父把艾田带入了教堂中。祭坛上供有圣母和圣婴耶稣的画像,若望正跪在那里向他们顶礼。这一天恰是浸礼节圣日,当这名犹太人丝毫不再怀疑利氏属于自己的宗教派别时,他便坚信自己看到了利百加(Rébecea)及其儿子雅各和以扫的画像,于是立即鞠身向画像顶礼。在祭坛的每侧都有四位福音使徒的画像。所以那名犹太人就询问这些画像是不是在祭坛上看到的那个人的四个儿子,神父作了肯定回答。他认为神父是指十二使徒,因为他们彼此之间都误解了对方的意思。神父又把那名犹太人带到了自己房间,于是便开始更为仔细地询问,逐渐理解了他信仰古教法。艾田本人并不知道犹太人这个名字,但当利氏询问这名犹太人的名字,很快就使此人承认他是一赐乐业教信徒。此人接着又看到在普兰丹刊印的皇家《圣经》版本,由于他打开了这部《圣经》,立即就辨认出了其中的希伯来文字,尽管他自己已经不会阅读了。

耶稣会士们通过此人而获知,在河南省省会开封府内有10个或12个一赐乐业教信徒家族(姓),此外还有他们最近用1万个金埃居而建筑的一

座富丽堂皇的犹太教会堂。他们在500—600年间于其中收藏着《摩西五经》(《圣经》的前五书)。

艾田叙述了《旧约》的许多故事,与亚伯拉罕、犹谪(Judith)、末底改(Mardochée)和以斯帖等人的生平相似。但他在读这些人名时,其声调讹变甚重,也可能他更接近于古代的声调。他肯定其部族中的某些人会讲希伯来语,其中也包括他个人的兄长。至于他本人,由于他从童年时代起就专心钻研中国文学,曾鄙视学习希伯来文,所以就被认为无资格参加由犹太教会堂掌教主持的大会。

这种首次会见之后,又过了三年,等到1607年12月,一名中国辅理修士徐必登(Antonio Leitao)被利玛窦派往开封,以证实犹太人社团的存在。

然而,开封的老掌教并不太关心属于神学范围的事。他对于确保犹太人社团永远维持其先祖信仰更加惴惴不安。由于他非常害怕于其周围再也找不到一个相当熟悉其律法,能继承其拉比职务的犹太人。所以,他向利玛窦神父提议,让利氏主持犹太教会堂或礼拜堂:"由于他深知神父的名望,对神父的道德名声如雷贯耳。如果神父能够忌食猪肉并能到他身边居住的话,那么他情愿将掌教的职务让给神父"。

利玛窦后来似乎未给掌教带去过任何答复,掌教逝世于1608年。直到1609年,三名开封犹太青年(其一为艾田的侄子)前去北京拜访耶稣会传教区为止。

这三个青年人表现出了悲观情绪,他们公开承认自己强烈向往背离其信仰,并改宗信奉基督宗教。耶稣会士们于18世纪时,发现开封犹太社团仍很活跃和繁荣兴旺。利玛窦神父便坚信急需在开封建立一个耶稣会传教区,以便能使犹太人回归教团的怀抱。但利玛窦于1610年逝世后,这项任务便落到其继承人龙华民身上了。当三名犹太青年于1609年来访时,龙华民也在场,他也曾坚信归化犹太人的可能性。一旦当他被任命为中国传教区的长上(实际上在1622年之前,他始终担任这一职位),便向耶稣会罗马总会长克洛迪奥·阿瓜维瓦(Claudio Aquavivo)请求,在"援助中国犹太人以将他们吸引到基督教一方"的名义下,为他派遣"一两位精通希伯来文的神父。开封犹太人拥有《圣经》,但自从他们那位懂希伯来文的掌教逝世以后,他们对这些经文已经一无所知了"。

(二)耶稣会传教士使开封犹太人接受基督教归化的希望痛遭失败(17 世纪)

这批耶稣会士中的第一位是艾儒略神父。他于 1613 年亲自去访问开封犹太人。他经过开封的唯一记述,是由曾德昭为我们提供的。曾德昭在《中华大帝国史》中,以一种简单的方式指出,艾儒略曾得以参观开封犹太教会堂,却未能接触他们收藏的任何希伯来文经文。

1619 年,龙华民在中国修士钟鸣礼(Jean-Fernandes,1581—1619 年?)的陪同下,同样也曾亲自前赴开封。他在开始时受到了开封犹太人的热烈欢迎,不过很快就转向困难重重了。正如何大化(Antonio de Gouvea)所叙述的那样:开封犹太人开始认为,龙华民神父属于他们信仰的律法,于是便组织了一次盛大的欢迎。但当他们一旦发现了龙华民《圣经》中的画像之后,便觉得这使他们很令人厌恶;他们又获悉神父们不实施割礼,也不遵循犹太教的其他礼仪,他们于是便认为他们是十字架基督徒、耶稣的崇拜者。他们立即强调要把神父从会堂中赶走,并认为犹太教会堂由于他的冒昧造访而遭到了亵渎。

龙华民神父于 9 年之前曾断言,开封犹太人希望信仰基督并对其圣像表示崇拜,但他们现在却拒绝了这一切。他认为在开封生活的犹太人最早要多达 5 万—6 万人,现在只有 1 万人了;其宗教中混合有异教成分;他们也参加科举以追求升官晋级,但他们不如回教徒那样受人尊重。

1628 年,意大利耶稣会士毕方济(Francesco Sambiasi,1582—1649 年)神父在距开封犹太会堂不远的地方建立了第一座耶稣会士住院。3 年之后,由葡萄牙人费乐德(Lui de Figueirodo)管理。此人于 1642 年在黄河淹没了开封城部分地区的那场水患中死亡。恩理格(Christiano Henrique,1625—1648 年)神父于 1662 年或 1663 年,访问了开封及其犹太教会堂,他也对这一切保持沉默。他于 1676 年又返回开封,以在那里修建一座新的住院,因为住院已被 1642 年的黄河水患所淹没。

到 17 世纪末,耶稣会士们使开封犹太人接受归化的尝试,却以失败告终。但传教士们搜集了一批数量相当可观的有关开封犹太人的文献。

（三）开封犹太人与中国礼仪之争的关系（18 世纪初叶）

18 世纪初叶，在使耶稣会士们与多明我会士和方济各会士之间，处于严峻对立状态的那场中国礼仪之争中，耶稣会士们也利用了开封犹太人，以证实他们的布道方法是有理有据的选择。

入华耶稣会士们受到了罗马的警告，要求他们对于被定性为偶像崇拜的中国土著礼仪的让步作出解释。耶稣会士们当时认为可以利用开封犹太人社团的例证进行抗争。如果开封犹太人自汉代进入中国并在中国立足，在接受一定程度汉化的同时，又成功地保持了其独神信仰，那么它就可以帮助罗马确定基督宗教适应中国传统的程度。1703 年，耶稣会在罗马的领导人，要求调查礼仪以及那些引起冲突的名词术语，以便从中得出反驳其抨击者们的证据。这项任务被委托给了骆保禄神父。他虽并非是希伯来文专家，但他于 1704 年 11 月 5 日致罗马的详细报告，却提供了许多人们所期望的证据：

“①开封犹太人崇拜天地的创造主，他们称之为‘天’‘上帝’‘上天’等。②他们的文士们都如同异教徒们一样，也于孔庙中行尊孔礼仪……③他们于‘祖堂’中祭祖，但不使用灵牌。④他们信仰其律法，并称之为‘一赐乐业’教。有关他们的起源、古老历史、后裔、族长亚伯拉罕（阿无罗汉）、以撒（以思哈或）、雅各（雅呵厥勿）、一赐乐业 12 部族（12 宗派）。还有他们的立教人乜摄或默舍（默西，Moïse），他于西奈山两条案桌上接受的《律法之书》和十诫。此外还有阿呵联（亚伦，Aaron）、月速窝（约书亚，Josué）、蔼子喇（Esdras、以斯拉）等。他们从摩西处获得了的《圣经》，《摩西五经》）或其中包括的《创世记》（Beresith）、《出埃及记》（Veellesemoth）、《利未记》（Vaijcra）、《民数记》（Vaiedabbier）和《申命记》（Haddebarim），他们称这一套经书为《托拉》（Taura，Thora，或 Saint Jérôme），即《摩西五书》或《摩西五经》。”

（四）有关由《塔木德》派学者篡改希伯来文本《圣经》的论战（18 世纪前半叶）

在 18 世纪的前半叶，也就是在继中国礼仪之争爆发不久，开封犹太人

始终在他们根本不知情的背景下，又重新被牵涉进一场诬蔑性的官司中了，这一次是由基督徒们向犹太人发动的。基督徒们怀疑《塔木德》的犹太学者们，曾从希伯来文《圣经》文中，删除过与基督降临及其使命有关的所有段落。

基督教早期教父圣·查士丁（Saint Justin，约为公元100—165年）就已经对拉比（Rabbins）们的著作提出过质疑。在16世纪时，由于反改革派，这种质疑又来势凶猛地旧话重提。有人焚烧具有宗教特征的犹太教书籍以及用希伯来文书写的世俗著作。有人重新向罗马当局指控希伯来文《圣经》提供了一种遭歪曲的文本。1578年，古列尔莫·西莱托（Guglielmo Sirleto）红衣主教，在格列高利十三世（Grégoire XIII，1572—1587年）教皇任期内，把负责起草禁止希伯来文《圣经》文件的工作，委托给了意大利《塔木德》学者拉扎鲁斯·德·维泰尔博（Laxarus de Viterbo）。唯有发现一种早于《塔木德》时代的《圣经》"纯洁"文本，方可使人对此作出决断。既然开封犹太人被认为是自古以来就定居在那里，那么这些中国犹太人是否拥有符合于基督降生之前数世纪，就在犹太地区流行的经文呢？难道不能由于他们而最终得以证明，犹太人的现有《圣经》遭到过篡改吗？利玛窦神父的使者徐必登修士很快便于1608年获得了形成开封犹太人《摩西五书》经文首末的抄本。神父经过将它们与西方流行的普兰丹本《圣经》各书进行比较之后，未从中揭示任何异文。曾德昭指出：

> 利玛窦也断言，根据犹太人亲自在北京向他所作的叙述，开封犹太人的《圣经》与自己的《圣经》没有任何区别。他们完全不知道基督。由此看来，他们似乎是在基督降临人世之前进入中国的。如果他们从未听说过基督，那是由于他们对此的记忆完全丧失了。因此，现在非常重要的事，就是要看到他们的《圣经》。他们也可能从来未像西方犹太人那样篡改过《圣经》。

曾德昭的建议又由莱布尼茨所重复。莱布尼茨于其1700年1月1日致安东尼·韦尔朱思（Antoine Verjus）的书简中写道："我曾请求过尊敬的郭弼恩（Le Gobien）神父，在向中国寄信时，应调查一下人们是否看见过中国犹太人的《旧约》，以将此与欧洲《圣经》的希伯来文本作以比较。……中国犹太人似乎自很长时间以来，便未与欧洲犹太人有所交流了。如果大

家可能在他们之中发现经书或经书片段,那么欧洲犹太人便可以改变或消除对基督徒们的仇恨了”。

1707年,在巴黎的中国传教区司库郭弼恩神父,于其为《耶稣会士书简集》第7卷所写的序言中,清楚地阐述了由基督教神学家们对待犹太人的立场,从而使他们把希望寄托在开封犹太人社团身上:

> 最近在河南省府城发现了一座犹太教会堂,它地处中国腹地,就如同恰恰是位于中国的心脏一般。人们通过有关中国的古老游记而获知,大名鼎鼎的利玛窦(Matteo Ricci)神父和第一批入华传教士,似乎就已经获知在该帝国中有犹太人,由于他们未能获知这些犹太人的居住地,或者是他们忽略了调查了解这些人并互相交谈,所以人们在最近期间内,肯定已经是几乎忘记了在中国也有犹太人。大家应该把这些发现,归功于我们耶稣会的骆保禄神父的勤奋和潜心觅寻查访。这名传教士应其一名朋友的邀请,前往河南省府,并在那里发现了他要寻找的犹太人。这些犹太人彬彬有礼地接待了他,向他介绍了他们的风俗习惯,让他参观了他们的犹太教会堂,以及他们极其精心地保存在那里的《圣经》诸书。……人们借助于保存在这些中国犹太人手中的《圣经》诸书,便可以更容易地理解如下情况;某些学者确实曾相信,自从基督教诞生以来,与基督徒为敌的犹太人曾篡改过《圣经》。他们或者是通过遗漏与颠倒整章的经文,或者是仅仅篡改其中的几句话和几个字,或者是删去那些对他们不利的词句;最后,或者是在多处根据他们的观点,而断句和加以突出强调。这就是说根据其教派的偏见,而确定《圣经》诸书的意义。……由于中国的犹太人有一座独特的犹太教会堂,而且他们至今不仅不为基督徒所熟知,而且也不为他们那些分散在其他民族中的教友兄弟所熟悉。在他们之中,可能会有以其完全纯洁的状态存在着的几册《圣经》,或者至少是排除了我们的诠释家和神学家们,认为是在原文中发现的那些错误的经书。
>
> 如果曾与中国犹太人交谈,并参观过他们的经书的骆保禄神父懂得希伯来文,那么他就会寄来有关他们的《圣经》文本与我们的文本之间差异的内容,向我们指出由犹太人对于《旧约全

书》所作的解释，引入的即使是最细微的差异，以及有关他们风俗习惯的情况，他也可能会向我们提供反击《塔木德》之夸张内容的武器……

郭弼恩神父于《耶稣会士书简集》的这同一卷中，又发表了骆保禄1704年11月5日的一封书简。他指出："这些犹太人完全可能是《塔木德》的信徒，他们篡改了《圣经》的意义。唯有一个精通《圣经》和希伯来文的专家，才可以揭示其真相"。

法国耶稣会士孟正气首次于1718—1719年访问开封犹太教会堂，然后又于1721年前往该城居住近八个月，1722年再度于那里停留两个月。他与开封犹太人的多次接触，提供了大量通信和绘制的会堂草图诸内容（开封犹太教会堂的全景图、内部平面图、对一次诵读《五经》的描述等）。它们后来获得了几乎是我们直到1850年前，有关该犹太人社团的全部知识。

当孟正气神父于1721年到达开封，便试图取走一卷《圣经》。但他很快就发现这件事很困难。

因为开封犹太人所拥有的全部《圣经》，都收藏于犹太教会堂中，私人对在家宅中保存它们颇有顾虑，私宅中也不收藏任何用希伯来文书写的其他著作。在犹太教会堂的至圣所中，有13个圣幕放置在案子上，各自以其帏幕覆盖。在那里有他们的13套经文，也就是13本《摩西五经》，其中有12本是纪念以色列十二宗派的，一本是纪念摩西（乜摄或默舍）的。这后一本最古老，保存状态很不好，是于前朝开封黄河洪水泛滥期间被抢救出来的；其余12套都是它的抄件。

直到1722年，尽管作出了许多尝试，孟正气神父始终无法成功地从开封犹太人那里获取任何一卷《圣经》，而西方基督教神学家们都迫不及待地想研究它们。但犹太人却允许孟正气非常自由地研究其经文，并制作部分录文。他经过研究之后，得出了这样的结论：

①开封犹太人的《圣经》行文与阿姆斯特丹文本相当相符。

②这两种《圣经》的标点不同。

③开封犹太人吹嘘自己的《圣经》已有3000年的历史了。当上帝向乜摄传授教法时，由于非常匆忙，故而没有时间从中加标点。

④有些人认为他们进入中国的时间早于耶路撒冷被毁的时代，甚至是

在救世主降临之前，这是由于他们对救世主弥赛亚一无所知，也从来不等待救世主的降临。

继孟正气神父之后，宋君荣神父又于1723年3—4月间在开封小住数日，他也试图获得一卷《律法之书》，同样也未取得比其前人更大的成功。不过他却借助于金钱，获得了使该社团的一名抄经人保证为他抄写一卷开封《圣经》。但到1724年，雍正皇帝（1723—1735年在位）的一道圣旨，将传教士们从中国内地驱逐出去了，所以抄经从未碾转到神父手中。加布里埃尔·布罗蒂埃（Gabriel Brotier）修道院长于1750年得出结论，认为开封犹太人的《摩西五书》与西方的那些经书相吻合，从而使至今已从摩西的书中得出支持基督教的许多有利条件，又具有了一种新的力量。

（五）开封犹太人与西方断绝接触到恢复书信关系的时代（1724—1850年）

在1722—1723年间，孟正气和宋君荣神父们成了18世纪最后几个能与开封犹太人交往的西方人。事实上，雍正皇帝1724年间颁布了在全帝国禁止基督教的圣旨。教堂被没收，新的基督教徒遭到迫害，传教士们都被从各省驱逐出去。这种局势一直维持直到签订《天津条约》（1858—1860年）为止。

开封犹太人又处于了与世界的隔绝状态。直到1850年，两名中国新教徒才成功地重新与开封犹太人建立了联系，他们起草了有关该社团衰微破败处境的一份报告。

1760年，以撒·芒德斯·贝利萨里奥（地中海沿岸犹太人社团的大拉比），以其城犹太人社团的名义，给开封犹太人寄去一封希伯来文书信，交由东印度公司的一名经纪人费心传递，请求他动用一切办法确保将此信平安无误地送达开封。任何人都不知道这封信的下落。摩西·埃德雷希（Moses Edrehi）声称，开封犹太人用中文与希伯来文撰写的一份答复，最终传到了欧洲，其原文可能保存在印度议会博物馆。

第二次通信尝试是由牛津大学希伯来文专家便雅闵·克尼科特（Benjamin Kennicott）作出的，他是研究《圣经》的专家。他希望能够研究中国犹太人所拥有的《圣经》文本。1769年，他为此目的又致开封犹太人一封信，但始终未获答复。

丹麦希伯来文专家奥拉夫·格哈德·蒂希森(Olav Gerhard Tychshen),先于1777年,后于1779年,经巴达维亚(雅加达)两次致信开封犹太人,但他也未取得比其先人更多的成功。

1795年1月,纽约的两名犹太人所罗门·西姆松(Salomon Simson)和亚历山大·希尔施(Alexandre Hirsh),致开封犹太教社团的元老的一封希伯来文的信件,基本上是重复了由前人曾提出的那些问题。他们将这封信委托给了豪厄尔(Howell)船长,但该信于后来被退回了,信封上批注的是"豪厄尔船长未能找到"(开封犹太人)。

1815年,伦敦的某些犹太人又写了一封希伯来文的信,并将它寄给了常驻广州的新教传教士马礼逊(Robert Morrison,1782—1834年)牧师。马礼逊又将此信委托给了要路经开封的一名中国商人。该商人声称,他已将该信件转交给了开封犹太人社团的一名成员。但当时正流传中国即将爆发内战的风言,该商人在获得答复之前,便匆忙逃离该城。

1844年11月7日,英国外交官和希伯来文专家、伦敦犹太人基督教促进会会员、曾发表过一篇有关中国犹太人论文(1843年发表于伦敦)的詹姆斯·芬恩(James Finn),将三份用希伯来文撰写并附有英译文的调查提纲,寄到了英国驻宁波领事列敦(Temple H.Lagton)手中,此人事先曾保证给予帮助。1849年1月,经过数年的沉寂之后,芬恩又收到了列敦的两封书信,列敦于不久之前到厦门(Amoy)任职去了。列敦抱怨说,他直到复信时,尚未找到将那封信送到开封的机会,但他却表达了一种即将把该信送到那里去的希望。列敦会见了某一位开封人铁定安,他向列敦介绍了有关开封犹太人社团的许多详细情况。

据铁定安称,当时的开封犹太人共分成八姓,可能多达千余人。有两个姓保持了其完整性,这就是高氏和石氏。石氏的族长,尽管已经摒弃了犹太教礼仪,却重建或重修了犹太教会堂。金氏家族的一个成员,已被皇帝晋升到很高的军衔(金胜,任金吾前卫千兵之职)。六姓与汉人通婚。另外两姓仅与回教徒通婚。犹太人可以把他们的女儿外嫁给回教徒,而回教徒绝不肯将其女儿嫁给犹太人。

列敦最后还是找到了机会,将芬恩书信的一种抄件转交给了中国官吏。但该领事在尚未收到答复之前,便客死于厦门。其遗孀在1851年返回伦敦后,才向詹姆斯·芬恩(当时在英国驻耶路撒冷领事馆的供职)通报了西方犹太人正殷切期盼的来自开封的一封信。由于此信是寄给厦门

领事的，所以列敦夫人在伦敦等着接收它，以将它立即转交给正在巴勒斯坦任外交官的芬恩。此次等待持续了不少于20年。这封信用中文撰写并且署名为赵念祖，于1850年8月20日寄出，由芬恩于1870年4月收讫。其中对开封犹太人的介绍实在令人沮丧："我们的礼拜堂（犹太教会堂）很久以来就没有掌教了。其主厅的四壁都破烂不堪，圣贤厅、大净间和保存《圣经》的地方（至圣所），都已坍塌……我们有意将礼拜堂修葺一新，再延请某些掌教，以从事宗教活动。但贫穷阻止了我们的活动，我们的愿望始终是一场空"。

信中介绍的犹太教会堂的节日和礼拜日如下：

农历二月十四日，除酵节（吃干饼或无酵饼）。那些被称为香油饼的无酵饼被分发给了朋友（1850年的复活节，农历二月十四日，相当于犹太历5610年尼散月十四日，也就是逾越节）。

农历六月十日。要点火。这一天被称为士师门节（阿布月初九，纪念圣殿被毁日），如今是1850年，六月十日则相当于犹太历5610年阿布月初九。

农历八月二十四日，转经节。他们要在犹太教会堂中讲经。大门紧闭、《律法之书》的经卷被展开，人们诵读经文，然后分发被染成红色的钱币（这就是欢庆圣法节，Simhat Torah）。

农历八月一日，是大族长或大先知节［很可能是犹太新年。1850年的八月一日，相当于犹太历5610年以禄月的最后一天；也就是罗什·啥舍纳月节（Roch Hachana），即岁首节或新年］。

农历九月二日，小族长或小先知节（我们在犹太教中，未能找到任何相对应的节日）。

农历六月一日，出剑节（解脱节）。

开封一赐乐业教的圣贤是：

阿耽（Adam，亚当）

女娲（Noé，诺亚）

阿无罗汉（Abraham，亚伯拉罕）

以思哈（Issac，以撒）

雅呵厥勿（Jacob，雅各）

十二宗派子（先知）

默舍（Moïse，摩西，乜摄）

阿呵联(Aaron,亚伦)

月速窝(Josué,约书亚)

蔼子剌(Ezra,以斯拉)

他们的经文共包括53卷,圣字字母总数为27个。《律法之书》形成了一卷长达20尺的卷子。小经(《先知书》《历代志》《诗篇》《传道书》《箴言》《雅歌》等)都单独成卷。在开封犹太教会堂中,人们戴一种小蓝帽,脚穿鞋底松软的鞋子。犹太教自天竺(印度)传入中国,后又由那些进贡棉花和棉布(西洋布)的人传入。现在于他们的礼拜堂中,还有一幅天竺寺的平面图。在进门的第一座门之上,悬挂着彩幡。其中央有一块洁白汉白玉石碑。

当他们的先祖来到中国时,共形成七姓,分别为赵、金、李、石、张、高和艾。其祖谱未被保存下来,也未留下那些脱离了其教团的人数。

此后又有新的来访者莅临开封,与该社团重新建立了接触。1850—1851年,有两名中国新教徒;1866年是丁韪良主教;1867年,新教主教和受归化的犹太人施约瑟(Schereschewsky)与奥地利犹太人利伯曼(J.L.Liebermann),他们先后到达开封。

(六)西方与开封犹太人恢复联系(1850—1851年)

1842年签订了《南京条约》,结束了鸦片战争,并导致了中国的某些港口向西方列强开放。但在中国内地,欧洲人依然是无法进入。伦敦犹太人基督教促进会的成员库克(Janes Cook)施舍500英镑给该促进会,以图归化中国犹太人。香港第一位圣公会主教四美(George Smith)于1850年受命出任维多利亚(Victoria)主教一职,这笔款项便归他支配。此人需要找到一名受归化的中国人赴开封。1850年10月,他在赴上海访问时,会见了伦敦会的传教士麦都思(W.H.Medhurst),麦都思向他介绍了两名接受新教归化的中国人,可以赴开封探望犹太人。第一位是邱天生,当时正被上海传教区雇用为印刷工;第二位是蒋荣基,当时正向新近入华的传教士们讲授汉语。这两位"中国代表"的使命是尽可能多地搜集有关开封犹太人社团的信息,并试图获取在开封犹太教会堂中保存的经文抄经。原籍巴格达和当时居住于上海的犹太人以撒·法拉吉(Isaac Faraj)用希伯来文书写了一封引荐信。他们又重新向开封犹太人询问其原籍以及其所拥有的抄经,

还曾盛情地邀请开封犹太人到上海旅行。

这两名中国代表于1850年11月15日登程,从事了一次往返共需要持续55天的旅行,其中有5—6天(12月9—14日)要在开封度过。他们详细记录了一份沿途的旅行札记。邱天生用英文书写,蒋荣基用中文记录。全部札记于1851年都在上海发表了,其书名为《开封府的犹太人,伦敦犹太人基督教促进会赴开封府犹太教会堂调查团实录》。其序言由四美主教撰写。继25年的断绝音讯之后,这本小册子向世人通报了开封犹太人社团那凄惨的衰落。

开封犹太人允许两名代表抄录装饰犹太教会堂内部的希伯来文与中文匾额和对联。但很快就出现了某位乔氏,他非常粗暴地命令他们立即撤离此地。

在乔氏离开之后,一名叫作赵金诚的人赶到了他们的客栈。中国代表请求他们允许自己获得一份所有楹联和匾额的录文,以及他能找到的所有希伯来文经书,并希望利用同一机会谈判收购《律法之书》诸卷的事宜。他立即将塞在其身上的几本小经送给了两名代表。他对两名代表说:从前,他们称之为天竺教者,现今掌教们称之为挑筋教。因为他们吃的羊、牛或鸡肉,都必须是被挑断筋的。开封犹太教会堂中的万岁牌及其所有的法器,都朝东摆放。在举行宗教仪轨期间,虔诚的信徒们都面朝西,也就是面向耶路撒冷方向。会堂里不允许信徒们穿鞋进出,女子们则必须包头。在进入圣地之前,所有的男子都如同女子们一样,都必须净身,该会堂的每侧都有盥洗盆和水池。

这两名中国代表在离开开封时,带走了开封犹太教会堂中的八卷经书,这是赵金城和赵文魁兄弟出售给他们的。1851年1月8日,他们返回了上海,提交了有关开封犹太人社团的一份悲观报告、开封犹太教会堂中的希伯来文与汉文楹联与匾额的录文,另外还有八卷经文抄经。过去曾有人声称,出卖《摩西五书》,便是出卖祖宗。当时,开封犹太人陷入了贫困潦倒的窘境。人们相信,此时可以获得过去耶稣会士们始终都遭到拒绝的那些东西了。新教传教士们立即又派遣两名中国代表再度出使开封。1851年7月20日,他们再次返回上海,又带回了属于开封犹太教会堂的12卷(或13卷)《律法之书》中的6卷、50多种抄本以及开封犹太人社团中的两名成员——赵金城和赵文魁。这一切使他们共耗资400两白银(约合当时的114英镑)。两名代表报告说,这次获取的成果是经过与300人

的一次漫长谈判的结果，众人都表示赞同其会堂中《圣经》的这次大流失。

（七）西方访问者所谓“救助”开封犹太人社团的呼吁（1866—1906 年）

继两名“中国代表”访问开封之后，西方人最终得以赴中华帝国内地旅行，而又不会危及生命了。1866 年，新教传教士丁韪良神父作出了与开封犹太人接触的新尝试。

丁韪良于 1866 年 2 月 2 日离开北京，于 17 日抵达开封，立即便开始寻找犹太教会堂。一座清真寺的穆夫提告诉他说，开封犹太教会堂已经彻底坍毁，开封犹太人社团已沦至赤贫并已四散而去。丁韪良表示一定要亲自前往犹太教会堂遗址一探究竟，穆夫提亲自给他指路。他很快就到达一个堂前广场，广场的中心矗立着一通朴素无华的石碑，上面刻有纪念犹太教会堂的修寺碑、相继重修清真寺碑的碑文。

丁韪良于众人面前不慎地吹嘘自己懂得希伯来文，所以他当晚就接受了数名开封犹太人的拜访，他们为他带来了一卷《律法之书》。但丁韪良此时只得被迫承认自己无能力解读它。他又获知，开封犹太人总人口在 300—400 人之间。他们尽管已经放弃了举行其宗教仪轨，却仍维持了一个社团中心，但该社团似乎注定要遭到与犹太教会堂相类似的命运。他们向他表达了自己害怕被伊斯兰教，或者是被土著异教同化的恐惧。其中有一人确实于近期成为佛教僧侣。过去装饰大门的那个书写一赐乐业教名称的门头匾额，已变成了该城一座清真寺的财产。他们希望懂得希伯来文的过路犹太人，能教会他们重新掌握其先祖的语言。他们考虑将其宝贵的羊皮经书抛售于市场。青年人已不再举行割礼，其中之一还承认娶了一名异教徒女子为妻。但他们还能记得起某些节日的名称，尤其是住棚节、无酵节，还有由前一代人主持的某些宗教仪轨。

1869 年 3 月 26 日，丁韪良致纽约《犹太时报》主编一封信，呼吁创建一个开封犹太人传教区并重修开封犹太教会堂。但此项呼吁虽激起了西方某些犹太人社团的警觉，却未能产生任何实效。1842 年，法国人亨利·希尔施（Henri Hirsch）表示了他想前往中国的愿望，以将其犹太教的知识用于为处于濒危状态的开封犹太教社团服务。但中国当时的形势迫使他放弃了其计划。1852 年，由时任美国《西方犹太人》期刊主编的以撒·莱

塞(Isaac Lesser)拉比推动,创建了一个开封犹太人援救会,募集了一批资金。但由于中国的太平军起义,再加上美洲的内战,使任何比较具体的援救举措都惨遭流产。1864 年,在伦敦又制订一项新的援救计划。便雅闵过去就曾经在中国居住过,此次又欲从事第二次旅行,但他却在实施其计划之前逝世了。始终是在 1864 年,自 50 年来一直为复兴开封犹太教社团而工作的英国大拉比内森·马库斯·阿德勒(Nathan Marcus Adler),通过沙逊(Sassoon)犹太银行上海分行经理的渠道,获得了在上海接待开封犹太人并在那里受教育的机会。但由于这些开封犹太人受思乡病折磨,所以他们在未能学会即使是唯一的一个希伯来文字之前,便被遣回了故乡。

1867 年 3 月,有三名开封犹太青年进京,随身携带了《律法之书》的三种经卷。他们将此委托给英国伦敦会传教士艾约瑟(Joseph Edkins)神父,希望他能物色到买主。丁韪良收购了其中的两种,自己留下了一种,又将另一种转让给了美国外交官和传教士卫三畏(S.Wells Williams);第三种于 1870 年由奥地利外交官谢尔策(Karl von Scherzer)所得。当三名开封犹太青年在北京居住期间,他们会见了美国圣公会的施约瑟(Samuel Isaac Joseph Schereschewsky)主教,此人是受新教归化的犹太人、入华传教士。开封犹太人向他表达了既想学习希伯来文,又想学习犹太教教义的心愿。施约瑟根本也不想满足他们的要求。他却与北京各修会的传教士们相配合,计划前往开封,以便在那里研究创建一个差会的可能性。

1867 年末,施约瑟终于身着中国传统服装,并按照由大清王朝的习俗前额剃发,匆匆登程。他在开封仅仅停留 25 天,由于当地的排外情绪,他只得被迫离开。他这次短暂停留的报告,今已佚。唯有通过其友柏汉理(Blodget)1867 年 7 月 23 日的书简,才使我们对此略知一二。

> 施约瑟先生……说,在该群落之中,有 200 或 300 个家庭系犹太人的后裔,其中的大部分人都在很不好的条件下生活……他们已经彻底遗忘了其宗教,与异教徒相差无几了。他们于其私宅中供奉着偶像和祖宗牌位。其中的一人甚至变成了佛教徒。他们与土著民通婚,并且已经停止实施割礼了。在相貌、衣着、风俗和宗教方面,他们实际上都被中国化了。他们不会诵读《律法之书》,尽管经卷的抄经始终掌握在他们手中……世人也不知道他们是否拥有中文的犹太教著作。

1867 年 7 月，一名丹麦犹太人到达开封。他是由于经商而入华的。利伯曼抓住了这个难能可贵的机遇，会见了其同教教友们，并于开封犹太人中度过了几天。利伯曼撰写了一份访问报告，并且以希伯来文书信的形式，寄往在奥地利西里西亚（Silésie）别利兹（Bielitz）的父亲家中。它的一种英文缩写文本，载于 1879 年 7 月 11 日的《犹太新闻》：

> 在 1840—1850 年间，开封犹太教会堂完全坍塌成废墟了。自那时以来，它从未被修葺过。这既是由于一赐乐业教信徒们的大部分后裔都身陷赤贫，同时又是由于自从他们遗忘了其《律法之书》及其诸诫以来，他们再也不会感到拥有一座犹太教会堂的迫切需要了。当他们的最后一位老掌教逝世后，他们的《圣经》的知识已完全失传。根据政府的命令，《律法之书》的经卷被露天堆放在市场上。只在一侧竖起一块上面写着中文的布告牌，对于能够解释经卷内容的人，许诺给予犒赏以及某种重要的地位。

继利伯曼访问之后不久，又过了 20 年，才有一个西方人试图探访开封犹太人。1888 年 5 月，由一名非犹太人的西方匿名人士前往那里，并在一封致伦敦出版的《犹太新闻》（1888 年 7 月 27 日由该杂志发表）的简短书札中，对这一切作了一番添枝加叶的叙述。这次尝试依旧以失败而告终。此人甚至未被允许迈进开封城门一步。因为唯有获得皇帝钦准，才允许外国人进入那里。这个匿名犹太人的旅伴——一名满族人得以进入了城内，并在那里发现："在一大堆垃圾之下，便是开封犹太教会堂的遗址，该会堂过去朝一条叫作'挑筋教街'的大街开放。其地基似乎已被改作他用，现在被用于一个公共小便池的场地。其中央有块小石碑（1489—1512 年的纪念碑），其碑文追述了已坍塌为废墟的犹太教会堂的历史"。

1890 年，戴尼斯·米尔斯（Dennis Mills）神父在开封居住两天。据其访问报告来看，那里此时还生活有 200 个犹太人家庭，分别属于传统上提到的 7 姓。但从此之后，再没有任何因素将他们与其他汉人相别了。他们中的许多人都与其他宗教的信徒们通婚，并且修持偶像崇拜，其内部矛盾有时也会导致某个同教教友的死亡。在 12 卷《律法之书》中，唯有一种尚由犹太人掌控。

三年之后，英格兰国家圣经学会的代表阿诺（A.S.Annaud），也对开封犹太人作了一次短暂的访问，直至亲赴开封犹太教古会堂遗址。他在那里发现石碑仍存在，并且还证明一赐乐业教的后裔们始终生活于会堂的周围。他在那里会见了一名青年犹太人，此人向他断言，该犹太社团当时只包括传统七姓中的六姓了，形成了一个有五百人的社团。但据回教徒们估计，当时开封犹太人的数目不足一半了。

1899年，耶稣会江南宗座代牧安西满（Volonterie）以及其他耶稣会士们，收购到了开封犹太人的一卷《律法之书》。这很可能是开封犹太人所掌握的最后一卷经文。他另外还获得了几种经文抄本，然后将这一切都寄往上海，还附有1679年竖起的一通石碑的碑文拓片。人们发现该石碑已被镶嵌在一家犹太人住宅的墙壁上。碑文已不堪卒谈，从未被成功地解读过。

1900年6月，新教传教士罗伯特·鲍威尔（Robert Powell）在断断续续地于开封居住数年之后，估算出那里的犹太人的数目在150人左右，分布在包括8姓40户人家中。他们所有人都很贫穷，处于社会的最底层。这些人不再遵守其仪轨，有一人成为佛教和尚。其余人都不肯屈从异教徒们的偶像崇拜，但他们却与这些人通婚。

1905年，法国外交官菲利普·贝特洛（Philippe Berthelot）会见了开封犹太人的6姓家长。张氏家族似乎已经离开了该城。赵氏是茶叶商，艾氏是鞋商，高氏是泥瓦匠，李氏是兵勇，金氏是一个很难确定其职业的穷人，石氏是丝绸批发商。石氏在人口数量上居多，共有72人。尽管他们始终自称信仰犹太教，却对希伯来文一窍不通。他们已经不再形成一个社团了，而且心甘情愿地转向了伊斯兰教或佛教。

1906年，英国作家班布里奇（Bainbridge）从其对开封的访问中，带回了他拍摄的一组照片；同时还有《律法之书》一个卷子的外套，这是他从一座清真寺中获得的。开封犹太人请求其西方的同教教友们，前来帮助他们，重建其会堂，使他们从贫困绝境中摆脱出来。

（八）振兴开封犹太人社团社尝试最终失败（20世纪）

此后，西方又制订了多项计划，如希尔施于1842年，便雅闵第二于1864年；1852年，又由一个美国协会募集到了部分基金，但由于当时在美

洲内战和中国太平军起义,这笔基金始终未能汇出。

1900年,西方犹太教社团又制订了一项新的援助计划。蒂莫西·理查德(Timothy Richard)致信上海耶稣会士所罗门(Solomon)说,安西满主教近期获得了一卷《律法之书》抄经,他坚信完全有理由避免该犹太教社团的彻底瓦解,所以耶稣会士所罗门联合上海的其他44名犹太人,于1900年3月13日共同起草了一份被译成中文的希伯来文书信,寄给了在开封的同教教友们。他们在指责开封犹太人向异教徒出售了其《律法之书》的经卷、不举行犹太教的节庆、不庆祝安息日、与异教徒们混杂而居、放弃了其先祖们在2000多年间所走过的路之后。他们接着又宣布说:

> 我们强烈希望能在我们力所能及的范围内帮助你们,以使你们能够重新沿你们先祖的足迹前进。如果你们希望重建你们那今天已变成一片荒地的'天堂',那么我们将募集资金并给你们送去;如果你们乐意前来上海逗留或定居,那么我们将帮助你们作这样的安排,向你们提供谋生的手段,教会你们经商,并尽一切可能满足你们提出的一切要求。

这封信经新教传教士而被寄往开封,中途却被义和团义军队劫走了。但其抄件最终于1900年8月被碾转送达了其目的地。1900年5月14日,共有31名上海犹太人创建了"中国犹太人救援会",其使命便是"研究中国犹太人群落的起源、发展与历史,保护遗址与文物,在必要的情况下再新建其他犹太教会堂,使直接出自犹太人家族的所有中国人都回归犹太教"。

1900年10月24日,开封犹太人通过某一位叫作李金诚的人,自开封寄出了对上述信件的复函,此人是一名50多岁的面粉批发商,他于1901年4月6日由其子陪同到达上海。此时尚有50多个犹太人家庭生活在开封府,其中的任何人都不会阅读或书写希伯来文字,不再遵守《摩西五书》诸诫了,也不再庆祝安息日了,完全散居在全城。但他们在绝不崇拜偶像和绝不食猪肉方面,却与其他中国人明显有别。他在上海居住3周之后,又返回开封,随身携带了中国犹太人救援会的第2封书信。始终由其儿子陪同。此人于1902年3月10日,又偕其他6名开封犹太人返回上海。据曾在上海会见过他们的佩尔曼(S.M.Perlmann)先生认为,他们的文化层次很低,缺乏受教育的机会。其中的一名15岁左右的青年人,在上海居住期

间受割礼，并取教名“一赐乐业”（Israël）。

上海中国犹太人援救会曾计划重建开封犹太教会堂，并向上海的塞法拉迪人（Séfarades，地中海沿岸犹太人移民社团）发出了募集基金的呼吁。但由于该社团已经付出巨额捐款，去帮助流亡到中国的俄罗斯犹太人，故不能再给开封犹太人任何帮助了。随同李金诚赴上海的6名开封犹太人都空手而归。父亲于1903年死于那里，被安葬于犹太人墓地。其年长14岁的儿子，被一个犹太人家庭收养。但他却对于犹太教的礼拜地点缺乏任何兴趣，最终返回开封并于1948年死于那里。

使开封犹太人社团重新繁荣昌盛的最后希望，至此而彻底破产了。1900年许下的任何诺言，都未能落实下去。1904年3月，当上海的中国犹太人救援会最后一次开会时，便正式宣布放弃落实4年前制订的计划。

加拿大圣公会传教士怀履光（William Charles White，1873—1960年）也曾试图振兴该社团。他曾负责河南的一个加拿大差会，最早曾不失雄心壮志，却志大才疏。怀履光于1910年到达开封时，他强烈地关心开封犹太人，与他们保持着良好关系，并且计划立即归化他们。尽管他在该城生活了25年，并始终与犹太人保持着良好关系，但他从未能成功地振兴这个古老的犹太人社团。

此外，怀履光在7个犹太姓氏族长的支持下，于1912年将1489—1512年和1679年的碑迁至犹太教会堂大院内，以避免在荒地上造成损坏。他与地方当局发生冲突，因为当地官府同样也想将石碑据为己有，开封犹太人仍坚持希望将它们交给差会保管。1913年，双方接受了一种妥协办法，怀履光保证不把这些石碑运出省外。1914上，根据那些始终在名义上是这些石碑主人的犹太人的建议，怀履光又买回了过去矗立过犹太教礼拜堂的那片地基，并令人对它作了清理。怀氏指出：

> 1918年，我试图将中国犹太人集聚起来，以便把他们组织成一个希伯来人社团。属于犹太人后裔的20多个男女都被集中在开封，共举行3天会议。但他们却未能实现其目的。

怀履光可能是积极解救濒临灭亡的开封犹太社团的最后一个外国人。然而，正是在他于开封居留的那段时间内，其他西方人也纷纷赶到开封访问犹太人。1918年，美国驻华代办（参赞代理馆务）丁家立（Charles D.Ten-

ney);1923 年,美国旅行家哈里·A.弗兰克(Harry A.Frank);1924 年,上海犹太人阿瑟·索菲(Arthur Sopher)。他们的不同见证却只提供了鲜有价值的资料。

但是,在 1924 年 7 月,中国犹太人救援会又暂时摆脱了其沉默。1924 年 8 月,人们又向开封派去一名上海的中国犹太人,即大卫·利未(David Lévy),又叫王(Wong)先生,过去曾任上海拉结犹太教会堂(Ohel Rachel)中的教堂执事助手。他在开封会见了其两名同教教友。这些人曾呼吁开办一所学校,其孩子们可以在那里学习犹太教的基础知识。太卫·利未于是便自报奋勇地去为实现这项计划而奔走,但上海中国犹太人救援会从未对此做过任何事,而且它于此后不久便宣布放弃了此项计划。曾于 1932 年访问开封的美国犹太人戴卫·布郎(David A·Brown)写道:

> 过去,开封距上海或北京,都有数周旅行的路程,要乘马车或骑在驴背上行路。在中国这部分内地旅行,必然会引起诸多磨难和巨大危险。但自 20 多年以来,便有火车定期通向中国铁路网的中继城市开封城,以至于其旅程不会多于两天的时间了,无论是从上海出发,还是从北京出发,基本上都一样。我是乘飞机旅行的,从拥有一个良好机场的开封直达北京,飞行持续了 5 个小时。

开封犹太人由于缺乏他们在一个多世纪徒劳等待的有效援助,故而将无可挽回地被同化,正如晚期赴那里的访问者们所证明的那样。这些人中包括日本人曾我部净雄(Sogabe Shizuo)和三上谛听(Mikami Teicho),他们是于 1940 年在日本占领该地区期间赴开封的;西方人包括美国记者与摄影师哈里森·福曼(Harrisson Forman)、法国外交官彼埃·吉尔伯尔(Pierre Gilbert,1938 年)、吉米·伯克(Jimmy Burke)和阿奇博尔德·斯蒂尔(Archibald Steel,1946 年),以及捷克汉学家提谟修斯·波科拉(Timoteus Pokora,1957 年)。中国的犹太教在一个世纪之前就被定性为"濒临灭绝"的了,后来确实"灭绝了"。开封犹太人仅仅以一种似是而非的故事出现。如美国女作家赛珍珠(Pearl Buck)于其小说《牡丹》中,便为我们推出了某些其教名为戴卫(David)或莱雅(Léa)的人,他们以最正统的传统庆祝复活节。

以上便是开封犹太人从被发现到最后被同化的简单历史。

基督宗教的第三次入华高潮
——耶稣会士在华活动

一、基督宗教传入中国的第一次和第二次高潮

基督宗教首次入华，出现在唐代，其主要代表是基督宗教的一个异端派别聂斯脱利派（Nestorianisme）。聂斯脱利（Nestorius，约为公元380—451年）主张基督“二性二位说”，即主张基督具有神和人双重本性，作为人的耶稣为马利亚所生，后被钉死在十字架上；做为神的圣子和基督的耶稣，却并非马利亚所生，也未被钉死在十字架上，故不能称马利亚为“上帝（天主）之母”。在公元431年的以弗所公会议（基督宗教世界主教会议）上，将“二性二位说”定为异端，聂斯脱利被革职流放，其追随者们遭到了迫害。聂斯脱利派信徒已无法向西推进，只好向东逃亡，活动于伊朗、叙利亚、伊拉克和印度地区。他们在一段时间内，还曾获得过蓬勃发展。聂斯脱利派基督宗教于唐代传入中国，在中国被称为“景教”。至于“景教”的“景”字之意义，学术界尚有争论，莫衷一是。

1623年（明天启三年）或1625年（明天启五年），于陕西省西安府盩厔（今作“周至”）县出土的《大秦景教流行中国碑》，便是这次传播的明证。该碑由大秦寺（景教寺）僧景净（景教徒景净）述。其中记载有“大秦国有上德，曰阿罗本，占青去而载真经，望风律以驰艰险”。“明明景教，言归我唐。翻经建寺，存殁舟航。百福偕作，万邦之康”。“更效景门，依仁施利……餧者来而飤之，寒者来而衣之，病者疗而起之，死者葬而安之。”

此外，在敦煌藏经洞中，也发现了景教经文卷子。如《大秦景教三威蒙度赞》《尊经》《大秦景教宣元本经》《老玄安乐经》《序听迷诗所经》《一神（天）论》和《大秦景教大圣真归法赞》等景教早期经文。

但唐代的景教的出现似乎只是昙花一现，并未持续发展下去。到了元

代,蒙古汪古部的阔里吉思王子家族信仰景教,最后导致整个蒙古汪古部接受景教归化,从而才使景教得以在鄂尔多斯地区延续了更长的时间。

基督宗教向中国传播的第二次高潮大约在13—14世纪的中国元代前后,而在元代传入中国的基督宗教,则以天主教的方济各会为代表。

方济各会系由意大利人方济各(Francesco d'Assi,1181—1226年)创建的。1209年,他获得教皇英诺森三世(Innocent Ⅲ,1198—1216年在位)批准,该会也被称为"小兄弟会";又由于他们身穿粗布衣袍,手托乞食钵,赤足行走,故该会会士又被称为"托钵僧"。方济各会会士们曾于1212年又协助加辣(Chiara,1193—1253年)创建方济各第二会,即方济各女修会。他们分别于1221年和1223年分别制订了第一部和第二部会规。方济各会早期的活动地域主要集中在欧洲南部西班牙、意大利、法国以及拜占庭(东罗马帝国)的中心埃及地区。

到13世纪时,蒙古人制服了东亚和中亚的大部分地区。蒙古铁骑于1236年灭卡马河畔的不里阿耳突厥王国,于1238年攻陷莫斯科,于1239年征服南俄(斡)罗斯草原,于1240年灭乞瓦(基辅国)。他们于1240—1241年甚至打到勃烈儿(波兰)和马札尔(匈牙利),一度曾兵临奥地利维也纳城郊。波兰与日耳曼人联合抵抗蒙古人的战争,也于1244年遭到惨败。西方基督宗教世界对此惶惶不安,急欲派出"间谍",去刺探蒙古人的实力、军情、动向、作战韬略、军械设备等。当时,西方基督教实际上还有另一个宿敌——伊斯兰世界,他们彼此之间长期处于敌对状态,在1096—1291年的近200年间,基督宗教世界便向地中海东部地区发动过八次"十字军东征"。伊斯兰教苏菲派的崛起,奴隶王朝与非斯马林王朝日益发展壮大,从而促使西方基督宗教国家,也千方百计地设法谋求与蒙古人结盟,以图共同从东西两侧夹击伊斯兰教的势力。此外,西方基督教世界还流传说,东方有一位约翰长老(Prêtre Jean),正率基督宗教的军队与信奉伊斯兰教的摩尔人作战,西方也急欲派人去联络约翰长老。在此背景下,西方基督宗教世界便连续不断地向当时的蒙古帝国遣使,而大部分使者均为方济各会士。笔者于下文就介绍当时东行的几位主要的天主教方济各会士。

柏朗嘉宾(Jean de Plan Carpin,1182—1252年)诞生于今意大利的佩鲁贾。他于1245年4月16日(复活节),根据里昂主教会议的决议,奉教皇英诺森四世(Innocent Ⅳ,1243—1254年在位)的教谕,在65岁的高龄时,从里昂登程东行。他先到达波兰的布雷斯劳,携其波兰教友和翻译本

笃(Benoît)一并出使蒙古。他们从西欧到西域,万里跋涉,最终于1246年4月4日到达了钦察汗国的缔造者拔都(Batu,1227—1256年)的幕帐。拔都是成吉思汗的嫡孙,即成吉思汗长子术赤的次子,占据咸海、里海至额儿齐思河一带。柏朗嘉宾又被拔都差往喀喇和林(成吉思汗曾建都于此),于同年8月24日到达那里,有幸参加蒙古定宗贵由汗的登极大典。对于欧洲人来说,这是绝无仅有的机缘。因为贵由是太祖成吉思汗之孙和太宗窝阔台之子。柏朗嘉宾一行又于1246年11月3日离开喀喇和林回国,于1247年11月24日返回巴黎。柏朗嘉宾奉使蒙古,共历时两年半。教皇英诺森四世委托这位方济各会士携带他致蒙古大汗的国书,要求蒙古人接受基督宗教的归化并希望与蒙古人结盟,共同遏制伊斯兰教势力的扩张。这颇有一点像汉代张骞出使西域,寻找月氏人,以图"断匈奴右臂"之策略。柏朗嘉宾的传教和与蒙古人结盟的使命没有实现。贵由汗不但不想接受基督宗教的归化,反而奉劝罗马教皇改宗信仰佛教或萨满教。柏朗嘉宾归国后写成的出使报告《蒙古史》,却成了西方第一部有关蒙古帝国和东方民族史与人类学的名著。书中囊括了当时西方所知道的有关蒙古人和东方的全部资料。他凿通了西方基督宗教世界通向东亚和中国的道路。

鲁布鲁克(Guillaume de Rubrouck,1215年左右—1257年)也是方济各会士。他诞生于佛兰德,却为法国公民,也是法国国王路易九世(Louis,Ⅸ,1214—1270年,即后来的圣路易)的挚友。他获悉成吉思汗后裔中的一位蒙古王公(可能是指曾征高丽的蒙古将军撒里达,?—1232年)接受了基督教的归化,于是便携带法王路易九世致蒙古大汗的一封要求他接受基督宗教归化的国书,于1253年5月7日从君士坦丁堡出发,前往位于当时俄罗斯南部亚美尼亚的苏达克会见该王公。他接着又被差往蒙古大汗幕帐,到达喀喇和林,会见了蒙哥汗(Mongka,1208—1259年)。他在喀喇和林居住数月之后,便携带蒙哥汗致路易九世的一封国书归国。蒙哥汗在国书中,不仅拒绝接受基督宗教的归化,而且还要求路易九世接受成为蒙古人的附庸。鲁布鲁克归国之后,又以上表的形式,向国王呈奏了其出使报告《蒙古帝国行记》。此书既显示了他的文学天才,又揭示了这次出使的政治目的。鲁布鲁克应该是中法关系史上的第一位官方使者。他在两年多的时间内,步行和骑行16000多公里,从君士坦丁堡到达喀喇和林,从一个游牧部族跋涉到另一个部族。但他并没有特别炫耀其官方头衔,只是自称为"上帝最卑微的仆人——方济各会士"。这一切都使蒙古人感到震

惊,也反映出了东西方两种文化因差异而造成的撞击。

若望·孟德高维诺(Jean de Montecorvino,1247—1328年)是意大利塞莱诺的方济各会士,他是哲学和神学专业毕业生,精通多种东方语言。1289年,他受教皇尼古拉四世(Nicolas Ⅳ,1288—1292年在位)的派遣出使中国,这是为了响应元世祖忽必烈(Qubilaï,1271—1294年在位)向教皇提出的派遣传教士赴中国的请求。孟德高维诺经过断断续续的漫长旅行(在印度一次就滞留13个月),于1294年才到达汗八里(元大都北京),受到了元世祖忽必烈的召对并钦准他在元帝国中布道。他后来于1307年被任命为汗八里和东方的主教,并在那里设立了远东第一个大主教府或总铎府,归化了一大批信徒。他与蒙古汪古部的阔里吉思王子交往甚笃,并使该部族接受归化而成为景教徒。他于1305年和1306年间,多次请求教皇派遣传教士去支援他,并索求《圣经》各书和宗教仪轨用品等。教皇于1311年向他派去了多名方济各会士,包括笔者将于下文介绍的安德烈·德·佩鲁贾。若望·孟德高维诺在华生活34年,最后逝世于中国。他是基督宗教在中国的首任主教,也是方济各会士们在中国所获得的最大成功。

鄂多立克(Odoric de Pordenone,1286—1331年)是一位出生于捷克或波希米亚家庭的方济各会士。他早年就曾赴亚洲旅行过,于1318年经海路赴中国旅行和布道,有3名方济各会士与他结伴同行。他于广州登陆后,由南至北地穿越大半个中国,一直到达北京,受到了大汗的召对并会见了孟德高维诺。经过在北京居住4年后,他又奉命返回欧洲,这是为了给中国传教事业招募新的传教士。他经陆路,通过西藏和拉萨道,而于1330年返回阿维尼翁。他刚刚口授完其旅行记,便过早地辞世了,享年45岁,被教皇封为"享真福品者"。其旅行记对于北京、泉州、长江、杭州、戈壁沙漠、西藏的描述准确而又详尽。他首次称杭州为"远东威尼斯",与马可·波罗首次称苏州为"东方威尼斯"一样成为西方一时的流行语。

安德烈·德·佩鲁贾(André de Pérouse,? —1326年之后)是意大利方济各会士,属于由教皇克莱芒五世(Clément Ⅴ,1305—1314年在位)派往中国,以赴北京支援若望·孟德高维诺的使徒之列。安德烈·德·佩鲁贾于1311年到达北京,后又被派往刺桐(泉州)传教区并出任泉州主教。他于1326年寄往欧洲的书简,提供了其最后信息,然后便杳无音信了。他坚持认为,中国的回教徒和术忽人(犹太人),绝不会接受基督宗教的归

化;中国的“偶像崇拜者”(中国的儒释道教派信徒)即使接受归化,也很难被列入基督宗教的正统。当时泉州共有四名修士殉教,他们可能均为亚美尼亚人。

教皇本笃十二世(Benoît Ⅻ,1334—1342 年在位)于 1338 年在法国阿维尼翁(1309—1378 年,有七任教皇居住在时属教皇国和今属法国的阿维尼翁,基本上受法国控制),接见了元朝末帝顺帝妥懽帖睦尔(Toghan Temür,1333—1368 年在位)的一位使节,并且收到了其国书。教皇向中国派出了一个由四名方济各会士组成的使团和布道团,其中就包括意大利佛罗伦萨的方济各会士若望·马黎诺利(Jean de Marignolli,1290—1353 年之后)。他携带教皇谕旨和礼物,自法国阿维尼翁登程,经君士坦丁堡和黑海北岸,自陆路赴华,于 1342 年到达汗八里,拜谒元顺帝并献上一匹著名的“天马”。他在汗八里居住 3—4 年,洞察到了元朝政局不稳,遂决定取道海路,经满剌加、锡兰和耶路撒冷而于 1353 年返回欧洲。他应卢森堡的查理四世(Charles Ⅳ,1316—1378 年在位)的要求而于《波希米亚年鉴》中发表了其游记。他于其《契丹大汗宫中的一名方济各会士》中记载说,在汗八里,有一座与皇宫相毗邻的方济各会的教堂。元大都还有其他教堂,教友们都接受教皇赐给的食物。元顺帝负责承担他回国的一切盘费,并且相托代为向教皇送礼。要求他尽快再返汗八里并出任北京大主教,但马黎诺利再也未返回中国。他成了当时教廷派往中国的最后一名方济各会士,也是中世纪最后一位赴华的西方大旅行家。

伯朗嘉宾、孟德高维诺和马黎诺利,被称为元代进入中国的方济各会“三约翰”(若望),是元代中西文化交流的先驱者和奠基人。

马可·波罗(Marco Polo,1254—1324 年)不是传教士,而是商人和旅行家,却依然是天主教徒。当波罗父子离华归国时,忽必烈曾委托他们向教皇提出,为他派遣“百名七艺博学士”,并为他带回一点“教廷教堂中供像前的圣油”。由此可见,由于方济各会士们的频繁活动,元朝的统治者们,已经对基督宗教有了初步了解,并且还产生了某种程度的好感。

短命的元帝国很快就崩溃了,蒙古人打通的欧亚大陆之间的交通,又被迫中断了。方济各会士们在蒙古帝国的活动,形成了基督宗教在中国传播的第二次高潮。

二、基督宗教传入中国的第三次高潮——入华耶稣会士

基督宗教传入中国的第三次高潮，是从方济各·沙勿略于1552年进入中国并客死于广东上川岛而开始的，而其高潮则是17—18世纪西方耶稣会士的大举入华。

方济各·沙勿略（Saint Fançois-Xavier，S.J，1506—1552年）是西班牙耶稣会士，被称为“东印度使徒”或“印度传教始祖”。他于1506年4月6日圣主日瞻礼三，诞生于今西班牙纳瓦拉尔省（Navarre）的首府潘普罗纳（Pamplona），于1520年进入巴黎圣保禄修院，1537年在威尼斯晋铎。1541年，他奉葡萄牙国王若望三世（Jean Ⅲ，1521—1557年在位）的敕令，作为教皇保禄三世（Paul Ⅲ，1534—1549年在位）的教皇大使，而出发赴远东布道。

方济各·沙勿略是耶稣会的教祖依纳爵·罗耀拉（Ignce de Loyla，约1491—1556年）最早的教友之一，也是教祖的心腹之一，所以罗耀拉才选择他赴东印度传播福音。方济各·沙勿略自1542年到达果阿，直至他于1552年客死于中国的门户上川岛，其一生中的最后10多年，完全投入到了印度和远东的布教事业中了，从而为多个耶稣会传教区奠定了后来兴旺发达的基础。他继在满剌加（Malacca）、马鲁古群岛（Moluques）和日本居住之后，便开始将目光转向了中国。我们通过他的书简，便可以追踪其在远东活动的行踪。首先是南印度，接着是柯钦（Cochin），其后是满剌加和马鲁古，再其后又是日本。在他生命的末期，借助于欧洲商人的帮助，他终于成功地在广东省沿海的上川岛登陆。但他在成功地进入中国内地之前，却溘然去世了。

方济各·沙勿略死后，罗马教廷于1619年将其列入真福品，1622年又与依纳爵·罗耀拉同时被“封圣”，教皇本笃十四世（Benedict Ⅳ，1740—1758年在位）封他为从好望角到远东传教的“主保圣人”，教皇庇护十世（Pius Ⅹ，1903—1914年在位）又封他为传教区的“主保圣人”。

方济各·沙勿略在欧洲学习和在远东的传教历程，大致可分为如下几

个相关阶段①。

1506—1512 年间,方济各·沙勿略主要是与其家人,特别是与其两兄弟生活在一起。他们是生活在西班牙北部的巴斯克人,实际上是操巴斯克语,但却具有阿尔卑斯山的那种豪爽和英勇善战的性格。意大利航海家哥伦布奉西班牙国王钦命远航时,其水手绝大部分就是巴斯克人。方济各·沙勿略家族是纳瓦拉的望族。由于纳瓦拉地区的历史变迁非常复杂,历史上曾被穆斯林占领过,又曾臣服过法兰克王国,也曾处于阿拉贡人的统治之下,还曾被划归法国版图,1515 年被卡斯蒂利亚王国兼并,1833 年才被完全归并于西班牙。1479 年之后,阿拉贡王国名义上已与卡斯蒂利亚王国合并,但实际上仍保持着议会与内阁的独立运作。所以,当方济各·沙勿略诞生时,纳瓦拉实际是依然属于阿拉贡或卡斯蒂利亚王国,而不是西班牙。因为在他逝世近 300 年之后,其故乡才被纳入今西班牙的版图。其父丰·若望曾先后出任该王国的财政大臣,总参谋长和内阁总理。由于其父与当地的另一名门望族阿斯比克家族联姻,故而其势力非常强盛。方济各·沙勿略的两个哥哥都是武功卓著的军人。他自己却于 1525 年决定到巴黎求学,从而走上了传播福音的道路。

1525—1533 年,主要是方济各·沙勿略在巴黎求学的阶段。方济各·沙勿略远涉巴黎之后,便首先在巴黎大学学习。他在那里有幸与耶稣会的教祖依纳爵·罗耀拉成为同窗好友,并且很快成为其虔诚的追随者和拥护者。他们诸同学中的另一位是法国宗教改革的主要领袖之一——加尔文教派的创始人加尔文(Jean Calvin,1509—1564 年)。方济各·沙勿略在 1540 年之前,基本上是在法国的巴黎大学和圣保禄修院度过的,从而奠定了他终生志愿的方向。

1540—1541 年间,方济各·沙勿略是在葡萄牙首都里斯本若望三世国王宫廷中度过的。他受到了国王和王后的召对,王室委托他每周至少为 3 岁的小王子举行一次告解神工礼仪。他虽在那里备受国王关怀,却必须准备赴印度布道去了。

1541 年,他接到了教皇的谕旨,任命他为教皇出使东方的大使。教皇同时致信红海、波斯湾、太平洋岛屿、果阿和埃塞俄比亚的统治者,要求沿途给予他特别庇护。国王也于他起程前再次召对他。4 月 7 日,方济各·

① 以下资料均取自德国学者许霞漫(Gerg Schrhammer):《沙勿略传》,德国 1933 年版。

沙勿略在他35岁生日的时候,终于起程赴印度去了。他于1542年到达印度,其后便活动于印度和锡兰,1545年在摩罗岛,1547年又到达亚齐,1548—1549年间在果阿并出任修院长上,1549年春天到达满剌加,他于1549—1550年在日本的鹿儿岛,甚至还会见过日本天皇和丰后王。

方济各·沙勿略于1552年绕道新加坡赴华,于1552年8月间到达广东海岸的上川岛之后,由于无人能把他从那里带到150公里以外的广州,故而只好在上川岛的半山坡中结草庐而居。有一个中国商人,曾索要价值200元的胡椒,答应将他带到广州。但那个中国人后来又将要价增至350元,而且再次约定8天之后来接他。但直到11月19日,那个中国人又爽约,不再理会他了。方济各·沙勿略由于无法从上川岛进入中国内地,故而重新计划于冬季转道暹罗,然后随暹罗入华朝贡使赴中国。再于中国内地等待葡萄牙赴华使节的到达,所以他们想依靠官方的干预而在华布道。方济各·沙勿略却于此期间发高烧,沉疴不起,最终于1552年12月3日星期六清晨两点钟时魂归天国了。

在1553—1554年间,是方济各·沙勿略的遗体辗转安葬的时期。方济各·沙勿略逝世后,当时尚留在上川岛上的葡萄牙人感到极其痛苦。第二天,他们便按照中国的方式,把他装殓入棺,并将4袋生石灰填入棺中作防腐处理,然后被安葬在海边空地。一切后事均由其忠实的仆人安东尼负责操办。方济各·沙勿略的遗体在上川岛安葬两个半月之后,于2月17日被葡萄牙人起尸乘船运灵赴印度。运尸船于3月22日到达满剌加,沿途受到了信徒们的虔诚迎灵,特别还形成了方济各·沙勿略尸体不败不朽并散发异香味的神话般传说。

三、继方济各·沙勿略之后,耶稣会士大举入华

16—17世纪,正值中国的明末清初的鼎革之际,中国社会处于大动荡和大变革之中。此时的欧洲殖民列强也越来越毫无节制地为瓜分海外殖民地,并为开辟海外市场而激烈竞争,残酷地掠夺和剥削非洲和美洲大批国家或地区。他们的触角很快延伸到了印度、西亚、南亚和东南亚的国家与地区,甚至也在想方设法地叩开中国的大门。他们一方面实行"炮舰政策",直接出兵掠夺当时尚处于"落后"状态的国家和人民;同时又利用攻心战术一手,在思想和文化方面进行渗透,"传教"或"福音化"就成了他们

得心应手的策略。基督宗教各修会和传教会的海外传教士,也就应运而生了。

方济各·沙勿略①未能实现其在中国传播基督宗教的美梦,但他毕竟是闯进了中国的门户,为其后来者开辟了道路。耶稣会士们继他之后,逐渐大举入华,开创了基督宗教在华传播的第三次高潮。

事实上,天主教的主要修会之一耶稣会,是于1534年由依纳爵·罗耀拉创建于巴黎,于1540年由教皇保罗三世(Paul Ⅲ,1534—1549年在位)批准,直至教皇克莱芒十四世(Clément XIV,1769—1774年在位)于1773年7月21日颁布教皇谕旨,宣布解散耶稣会为止,入华耶稣会士们在中国创建的耶稣会传教区被称为"早期耶稣会在华传教区"。1814年,教皇庇护七世(Piu Ⅶ,1800—1823年在位)又宣布恢复耶稣会,耶稣会士们重新入华了,主要活动地区是北京、直隶与江南、上海。本文所研究的基本上都属于"耶稣会早期在华传教区"。

(一)入华耶稣会士们的国籍或籍贯及其所操语言

据法国原入华耶稣会士汉学家荣振华(Joseph Dehergne,1903—1990年)统计②,在1552—1800年间,入华耶稣会士(其中有少数中国人,特别是中国澳门人)975人(分编为920个号)。这些传教士们主要来自葡萄牙、法国、意大利和西班牙等拉丁文化圈的国家,也有少数来自德国、荷兰、爱尔兰、奥地利等日耳曼文化圈的人,只有少数来自英国等盎格鲁—撒克逊文化圈的人,还有极少数来自东欧的立陶宛、波希米亚(捷克)、波兰等斯拉夫文化圈的人。

据法国学者迪岱③统计,在"早期耶稣会在华传教区"中,从耶稣会士们所操的语言(因而也就是他们的国籍)方面来划分,大致情况如下:

操葡萄牙语的神父和修士有372人,其中有少数中国澳门人或葡萄牙

---

① 方济各·沙勿略:《1535—1552年书简集》,巴黎1987年版,《中国游记》,第112—114页,巴黎1992年版。

② 荣振华:《1552—1800年入华耶稣会士列传》(Joseph Dehergne S.J.,Répertoire des Jésuites de Chine,de 1552—1880),巴黎和罗马1973年版。

③ 迪岱(Jean—Pierre Duteuil):《上天的使命,入华耶稣会士的作用》(Le Mandat du Ciel,Le rôle des jésuites en Chine),Paris,Arguments,1994年版,第20—26页。

混血儿,也有几名来自葡萄牙殖民地的人。

操卡斯蒂利亚语(西班牙语)的传教士28人。其中有几名是西班牙在南美殖民地的人。

操意大利语的传教士有107人,其中包括当时尚属于热那亚王国的科西嘉人(科西嘉后来归属法国)。

操法语的入华耶稣会士168人,其中包括法国南部操两种方言的萨瓦人和瓦隆人。

操日耳曼语(德语)的入华耶稣会士有50名,其中包括某些从东欧和中欧出发的操德语的传教士。

操佛拉芒语或荷兰语入华耶稣会士有18人。

操斯拉夫语的入华耶稣会士有12名,大多数为波兰人。

操英语的入华耶稣会士只有3人,其中包括一名爱尔兰人。

耶稣会士中有40名中国血统的人,大部分为辅理修士,至少有4名是澳门葡萄牙混血儿。

有10名入华耶稣会士除了操其母语之外,还会讲另一种亚洲语言,如越南语、日本语和朝鲜语等。他们的国籍比较复杂,很难作出唯一断定。

法国入华耶稣会士的人数远没有葡萄牙人多,但他们的学术成就,在中国和欧洲的影响都比较大。从时代上来划分,他们的人数大致如下:

在康熙皇帝(1662年2月18日)之前,法国在华耶稣会士的人数继葡萄牙人(136人)和意大利人(50人)之后,位居第3(26人)。在康熙时代(1662年2月18日—1723年2月5日),法国入华耶稣会士的人数跃居第2位(90人),仅名列葡萄牙(118人)之后。到雍正时代(1723年2月5日—1736年2月12日),由于教案的影响,法国入华耶稣会士的人数退居第3位,仅剩下7名耶稣会士了,葡萄牙人也只有17人,而中国人却占了首位(20人)。在乾隆时代(1736年2月12日—1796年2月8日),法国的人数又上升为第2位(34人),位居葡(66人)人之后。葡萄牙人在中国澳门活动者居多,再加上"保教权"的庇护,其人数始终名列前茅,但其学术成就和影响,却远不像法国人那样显著①。

但是,法国传教士在清朝政府居官者却甚少,这又与他们的学术地位、"科学家"和"数学家"的尊号与名望不成正比。

---

① 同上引荣振华书:《1552—1800年入华耶稣会士列传》,第398—407页。

清朝的钦天监监正一职,似乎是专为入华传教士们设置的,它始终是入华耶稣会士所觊觎和向往的最高官位。从 1644 年到 1805 年的 160 多年间,共有 11 位入华耶稣会士先后出任此职。但非常奇怪的是其中竟然没有一名法国入华耶稣会士。尽管法国入华耶稣会士中有不少优秀的数学家和天文学家,如宋君荣(Antoine Gaubil,1689—1759 年),甚至还有多位被誉为法国"国王的数学家耶稣会士"。葡萄牙人却占有 4 名:傅作霖(F.de Rocha,1774—1781 年出任)、高慎思(J.d'Espinha,1781—1788 年出任)、安宁国(A.Rodrigues,? —1796 年出任)和索德超(J.B de Almeida,1728—1805 年出任),德国人占 4 位:汤若望(Adam Schall,1644—1666 年出任)、庞嘉宾(K.Castner,1707—1709 年出任)、纪理安(K.Stumpf,1711—1720 年出任)、戴进贤(I.Koëgler,1717—1746 年出任)。比利时人一名:南怀仁(F. Verbiest, 1669—1688 年出任)。意大利人一名:闵明我(F. Grimaldi,1688—1707 或 1709 年出任)。奥地利人一名:刘松龄(A. von Hallerstein,1746—1774 年出任)。

在清朝政府于 1644—1779 年任命的 23 名由耶稣会士出任的二—六品官吏中,葡萄牙入华耶稣会士占 7 名,意大利人占 5 名,德国人占 4 名,奥地利人两名,波兰一名,波希米亚人一名,比利时人一名。法国人实际上被封官的却只有贺清泰(Louis Poirot,1735—1813 年)一人,他于 1793 年 8 月 19 日被任命为这批人中官阶最卑微的六品官。此外,法国入华耶稣会士张诚(J.-F.Gerbillon,1654—1707 年)于 1688 年在中俄尼布楚条约谈判时,被任命为清政府的官吏。一俟谈判完毕,他也就不再是大清王朝的官吏了。

葡萄牙人索德超(J.B. de Alemeida,1728—1805 年),可能是于 1779 年居官,他于 1793 年 8 月 19 日作为英国马戛尔尼使团的首席翻译,而被乾隆敕封为三品官。

波兰人卜弥格(Michel Boym,1612—1659 年),于 1650 年被顺治皇帝敕封为官吏。

意大利人利类思(F.L.Buglio,1606—1682 年),于 1644 年任官。

意大利人郎士宁(G.Castiglione,1688—1766 年),于 1750 年被乾隆敕封为三品官。

德国人苏纳(B.Diestel,1623—1660 年),于 1660 年被顺治皇帝敕封为三品官。

葡萄牙人高慎思(J.d'Espinha,1722—1788年),被乾隆皇帝于1756年敕封为四品官。

德国人鲍友管(A.Gogeisl,1701—1771年),于1746年被乾隆皇帝敕封为官。

意大利人闵明我(C.-F.Grimaldi,1639—1712年),于1688年被康熙皇帝敕封为官。

奥地利人刘松龄(A.von Hallerstein,1703—1774年),于1753年5月5日被乾隆皇帝敕封为三品官。

奥地利人瞿安德(A.Koffler,1603—1652年),于1646年左右被封为官吏。

德国人戴进贤(I.Köegler,1680—1746年),于1725年被敕封为官。

葡萄牙人安文思(G.de Magālhaes,1611—1677年),于1644年被任命为官。

意大利人潘廷璋(G.Panzi,1734—1812年),曾任六品官。

葡萄牙人徐懋德(A.Pereira,1689—1743年),于1727年居官。

法国人贺清泰(L.Poirot,1735—1813年),于1793年8月19日被乾隆皇帝敕封为六品官。

葡萄牙人傅作霖(Félix da Rocha,1713—1781年),于1755年被乾隆皇帝敕封为二品或三品官。

葡萄牙人安国宁(A.Rodrigues,1729—1796年),于1793年8月19日被乾隆皇帝敕封为三品官。

意大利人毕方济(F.Sambiasi,1582—1649年),于1647年居官。

德国人汤若望(Adam Schall,1592—1666年),于1645年居官。

波希米亚人艾启蒙(I.Sichelbarth,1708—1780年),于1777年被乾隆皇帝任命为官。

比利时人南怀仁(F.Verbiest,1623—1688年),最早于1678年被康熙皇帝敕封为二品官。①

这种比例,与法国入华耶稣会士的人数、科学文化素质及其影响、中国皇帝以及各级官吏对于法国传教士们的器重都很不相匹配。其原因何在呢?既然这一切与法国传教士们科技文化水平无关,那就很可能应该到葡

① 同上引荣振华书:《1552—1800年入华耶稣会士列传》,第313—314页。

萄牙的保教权、法国对葡萄牙保教权的抵制、教廷与法国政府之间的矛盾和冲突方面寻找原因了。

由于葡萄牙的保教权,17 世纪末之前入华传教士们的名字都有点被"葡萄牙语化了"。直到路易十四时代的法国耶稣会士"大举"入华(1698 年)为止,葡萄牙语始终是中国传教区的"官方语言"。除了西班牙语之外,在耶稣会中国传教区中,其他西方语言已基本上不使用,甚至包括法语和意大利语,尽管这两个国家的入华传教士人数比较多。1605 年,利玛窦在致信其罗马教友们时还曾写道:

"意大利语使我感到了很陌生,我已经有 30 多年不再讲它了。如果我能够向你们用汉语、葡萄牙语或西班牙语交谈,那会更要容易得多。"①

在大批卢西塔尼西亚传教士们的支持下,中国传教区中广泛使用葡萄牙语的习惯,一直持续到中国早期耶稣会传教区末期。教会的语言拉丁语在口语交往中,却似乎成了一种"死语言"。当时不同国家耶稣会士们之间的交往都是葡萄牙语。继使用葡萄牙语的阶段之后,传教士们又开始大量使用法语。拉丁文变得只在向罗马教廷、耶稣会总会和欧洲某些国家宫廷写报告时,才被入华耶稣会士们使用。尽管拉丁文从 16 世纪起,便具有一种"法律"特征。如利玛窦便用意大利文致信耶稣会总会长阿瓜维瓦(Acquaviva),而又用葡萄牙文致信范礼安(Alexandre Vilignano,1539—1606 年)。他有关中国的年度书简,却于事后由意大利文译成拉丁文,然后便以《年度书简》(Letterae Annuae)的标题在欧洲天主教国家中发行。龙华民(N.Longobardo,1565—1655 年)的书简集《中华大帝国新观》(Recentissima de amplissimo Regno Chinae)于 1598 年用拉丁文出版,它只于 1601 年出版过一个法译本,从未出版过佛拉芒文本和德文本。甚至在安特卫普,此书也是直接用拉丁文本出版的。②

另外还有一个谜,即利玛窦的《基督教远征中国史》。它原本是利玛窦用意大利文写成的,金尼阁却拒绝用意大利文出版此书,而是将它翻译、修订并润色为拉丁文本和法文本出版。这一方面可能为了供荷兰的佛拉芒人和莱茵河流域的日耳曼人知识大众阅读,但其中也很有可能是利玛窦的意大利文本并不令人满意。正如石省三神父所指出的那样:

---

① 石省三为利玛窦《基督教远征中国史》所写的序,巴黎 1978 年版,第 23 页。

② 上引迪岱书:《上天的使命,入华耶稣会士的作用》第 24 页。

金尼阁在翻译和刊布利玛窦的日记时，明显提高了这部著作的文献价值。事实上，利玛窦是于1608年开始撰写其日记的，也就是在他离开意大利的30年之后，因而他很久以来就不使用其母语了。①

此外，17世纪中国传教区的一部基础著作——由柏应理（P.Couplet，1624—1693年）、恩理格（C. Herdtrich，1625—1684年）和殷铎泽（F. Intorcetta，1626—1696年）等神父所著的《中国的哲家孔夫子》（1762年），也是用拉丁文写成的，因为它是供欧洲学术受众阅读的。其法文译本的标题改为《中国的哲学或孔夫子的书》（1688年）。但在这个时代，拉丁文在中国传教区中替代葡萄牙文而占据优势。

到18世纪时，拉丁文在中国传教区中的统治地位被动摇了，法语的地位飙升。这既与来自意大利和中欧入华传教士人数的减少有关，又与在欧洲掀起的"中国热"高潮密切相关。

法国入华耶稣会士的人数在开始时很少。操法语的两位早期入华耶稣会士之一金尼阁实际上是佛拉芒人，当时该地区隶属于西班牙国王，很难完全把他作为法国人。罗历山（Alexandre de Rhode，1593—1660年）是犹太人血统，当时是阿维尼翁人，因而他是教皇国的公民，而不是法国国王的臣民。法国传教士在中国的存在，是以法国国王路易十四向远东派遣的科学传教区而开始的。在"启蒙时代"，大部分法国入华耶稣会士们的作品都是采用布瓦洛（Nicolas Boileau-Despréaux，1636—1711年，古典语言原则的坚持者）和沃热拉（Claude Favre，Seigneur de Vaugelas，1585—1650年，语法学家，上流社会文学语言标准化的倡导者）式的古典法国雅语。

法国入华耶稣会士们的著作，在路易十四时代，与中国礼仪之争密切相关，并且还得到了迅速发展。李明的《中国现势新志》（1696年）《耶稣会士书简集》（34卷，1702—1776年）、《中华帝国全志》（4卷，1735年）、宋君荣的《成吉思汗及其中国的继承者大清王朝史》（1728年）、冯秉正的《中国通史》（1777—1785年）等，都是法国入华耶稣会士们的代表作，也是西方汉学的奠基性著作，更是中西文化交流的先驱性著作。所以，17—18

① 石省三为利玛窦《基督教远征中国史》所写的序，巴黎1978年版，第23页。

世纪,"法国现象"似乎就成了入华耶稣会士们的一大特征。事实上,此时的欧洲在华传教区,根据其所使用的语言而分成了两派。以法国入华耶稣会士为主的北京北堂的耶稣会士们,几乎只用法语写作,而且他们也不再经由里斯本的海路入华了,他们甚至还在设法开辟途经莫斯科的陆路与欧洲联系;以葡萄牙人为主的东堂耶稣会士,则主要使用葡萄牙语。入华传教士们的墓园也因语言不同而分成了三个墓园。"葡萄牙墓园",即为北京栅栏墓园,尽管此地原来是由明朝皇帝赐葬意大利耶稣会士利玛窦的。法国传教士的"墓园"便设在京师西郊的正福寺。意大利墓园则位于距葡萄牙墓园一街之隔的地方。

语言、著作、教堂、墓园,这一切都反映了欧洲不同国家入华耶稣会士们之间的竞争。

由于多种原因,法国在中国耶稣会传教区中,形成了一种显著的例外。法国进入中国舞台的时间似乎较晚了。1664 年,由于法国创建了欧洲的第 4 个东印度公司——法国东印度公司,它才开始派遣船舶赴广州。在路易十四执政之前,远东几乎没有法国耶稣会士的身影。但到 17 世纪下半叶,法国入华耶稣会士却骤然间飞速增加,达到 68 名,甚至超过了同时代葡萄牙入华耶稣会士的人数。从路易十四的整个执政期到奥尔良公爵摄政期(1715—1723 年),在中国呈现了一个"法国传教区的时代"。从路易十五(1715—1774 年)执政期到"启蒙时代"之末,法国入华耶稣会士的数量,略高于 17 世纪初叶。

这其中的一个重要原因,是由于路易十四的财务总监和国务大臣柯尔培尔(Jean-Baptiste Colbert,1619—1683 年)的力争。他曾想让入华耶稣会士们把他们的天文、地图、水利和欧洲之外文明的知识,充作一种联络媒介。当柯尔培尔于 1683 年逝世后,耶稣会士们被派往中国,是为了在那里从事天文观察,以补充法国科学院在法国获得的观察数据。正是为此目的,克莱芒学院的数学教授洪若翰(Jean de Fontaney,1643—1710 年),经路易十四的陆军大臣卢瓦侯爵(Marquis de Loucvois,1639—1691 年)选中,被派往暹罗与中国去充任法国国王的代表。他于 1685 年 3 月 3 日乘"猎禽"号船从布雷斯特出发。同行者有白晋(J.Bouvet,1656—1730 年)、刘应(C.Visdelou,1656—1737 年)、张诚(J.-FGerbillon,1654—1707 年)、李明(L.-D.Le Comte,1655—1728 年),这就是著名的六位"国王的数学家"入华耶稣会士。他们于 1688 年 2 月 8 日到达北京,受到康熙皇帝的召对。康熙

下令让张诚与白晋留在自己身边工作，让其他人自由地赴中国各省布道。1693年，清朝皇帝派遣白晋赴巴黎，以携归新的传教士。在此之前，由柯尔培尔于1664年创建的法国东印度公司未曾派遣过任何船舶赴中国，当时法国东印度公司的经理儒尔丹便购买了安菲特利特号（Amphitrite 商船，海神号），假托法国国王的钦差御船，于1699年3月6日自拉罗歇尔港口出发。白晋带去了八位教友，包括雷孝思、马若瑟和巴多明等人，于1699年10月5日到达广州港，这是法国派往中国的第一艘商船。安菲特利特号船于1701年3月7日自路易港二航中国时，又带去九名耶稣会士。法国官船驶华，是对葡萄牙"保教权"的一种挑战，路易十四成了敢于公开对抗这种"保教权"的天主教国家君主。这就使法葡之间的关系日趋紧张。从1700年1月3日起，耶稣会总会长贡萨雷斯（Thyrse Gonzalez）将副省会长的权力移交给了法国耶稣会士张诚，以管理所有在华的法国耶稣会士。从此之后，法国在华耶稣会传教区与葡萄牙在华传教区彻底分道扬镳了。

在依纳爵·罗耀拉于1556年7月31日逝世时，耶稣会共包括1000多名会士。可是到1580年左右，耶稣会士的人数已过5000人，到1615年，其人数已经猛涨到13000多人①。耶稣会的这种迅速发展，是由于在埃维拉尔·麦尔库里安（Everard Mercurian）任总会长期间，大举向"两条道路"派遣巡按使而促成的结果。一路是派巡按使若望·德·拉·普拉扎（Juan de La Plaza），去巡视葡萄牙在拉美行使"保教权"的地区墨西哥和秘鲁；另一路是派遣范礼安赴亚洲葡萄牙"保教权"地区巡视。范礼安在一次巡视中，就带去40名耶稣会士。从1580—1773年解散耶稣会为止，在所有定期航线上的葡萄牙船舶中，都会运载耶稣会士。所以，从16世纪末直到18世纪末，有三分之一的耶稣会士为葡萄牙人。葡萄牙航船载运到远东的两大名人，其一是方济各·沙勿略，逝世于上川岛；其二就是《卢西塔尼亚之歌》（Lusiades）的作者卡蒙斯（Luis de Camoens，1524—1580年），被截留于澳门。早期葡萄牙定期航班船舶运往远东的传教士，有半数停留在印度。但随着中国大陆和澳门传教区的发展，印度逐渐仅仅变成了赴中国、日本、满剌加和马鲁古群岛的传教士们的一个转运大站。但继17世纪的前三分之一年代之后，由于荷兰人的存在，葡萄牙船舶渡过满剌加海峡

① 《神修辞典》（Dictionnaire de Spiritualité），"耶稣会士"条目。

变得很危险了，澳门便形成了葡萄牙定期航班的终点站。①

葡萄牙的贝拉省（Beira）是三分之一以上葡萄牙耶稣会士们的故乡，甚至在16—18世纪期间还在逐渐增加。这主要是由于天主教改革的重镇——科英布拉（Coïmbre）大学的存在。科英布拉大学从1537年起自里斯本迁至科英布拉之后，那里便形成了葡萄牙的文化中心。耶稣会士们在乘船出发之前，都要在那里度过1—2年的学习时间，甚至还要举行宣誓仪式。

里斯本是是四分之一的葡萄牙耶稣会士的故乡，因为卢西塔尼亚的这个大港口是赴远方的传教士们的最大必经港口。他们有时要在那里一直等待数月，甚至数年才能轮到自己在出海的葡萄牙航船上得到一个舱位。葡萄牙各地或中欧的传教士们，也都经陆路或海路到达那里，以等待合适时机出发。耶稣会被解散后，耶稣会士们又曾被关押在那里的阿儒达堡监狱中。

随着葡萄牙的衰落，大西洋中的小岛马德拉和亚速尔，又为中国传教区转运了多名葡国耶稣会士，如葡萄牙的鄂本笃等人。

在葡萄牙与西班牙两国合并期间（1580—1640年），西班牙入华耶稣会士的人数还比较多。但从总体上讲，西班牙耶稣会士在中国传教区中只占5%的比例。但自麦哲伦于1521年发现菲律宾之后，马尼拉既成了耶稣会士们的一个避难中心，又是一个挑起争端的策源地。在中国和日本受教案牵涉的传教士们，都前往那里避难。1619年，在那里创建了圣多默教皇大学，它始终反对耶稣会士们倡导的对中国的“文化适应”政策，并极力挑起各修会之间的纠纷。

意大利入华耶稣会士们有一个很不错的开端，他们曾通过里斯本而向中国派遣了100多名耶稣会士，于16世纪末从利玛窦到卫匡国。17世纪上半叶，是意大利中国传教区的鼎盛时代。当时意大利的入华耶稣会士主要来自该岛的西北地带。

在1600—1650年间，主要有彼埃蒙特、伦巴第、萨瓦、热那亚和尼斯。但这些地区当时仅仅在名义上附属于意大利国。当时从附属于意大利的某些岛屿，如科西嘉、萨丁岛和西西里岛出发入华的耶稣会士人数不少。教皇国和意大利东北地区的入华耶稣会士人数始终比较少。利玛窦却出

① 上引迪岱书《上天的使命，入华耶稣会士的作用》，第34—35页。

生在亚得里亚海岸教皇国领土上的马切拉塔,卫匡国诞生在特兰托。中国"文化适应"政策的首倡者是意大利人。事实上,中国"礼仪之争"在巴黎爆发之前,这场争论在意大利就已经酝酿很久了。①

佛拉芒血统的入华耶稣会士人数不多,但却成了对荷兰勃勃雄心的一种制衡力量。众所周知,新教的加尔文教派与16世纪使七省的荷兰人脱离了西班牙王国,同时也独立于天主教传教区。西班牙于1648年才根据蒙斯特条约而承认了"联合省"(荷兰)的独立,同时又禁止国人在印度与荷兰人做交易。当时与西班牙人关系密切的葡萄牙也利用"保教权"而限制荷兰人。那些选择赴中国的佛拉芒传教士,大都为操法语者。如上文提到的杜埃人金尼阁和诞生于佛兰德西部彼特海姆的南怀仁。南怀仁本来精熟法语,但他在致书比利时耶稣会士柏应理时,却故弄玄虚地用佛拉芒文书写,以使葡萄牙人安文思(G.de Magalhaès,1611—1677年)无法看懂其有关大清"钦天监"的书简内容。因为安文思认为,南怀仁支持北京观象台,实与其宗教人士的身份不相容。至于佛兰德那慕尔人安多(Antoine Thomas,1644—1709年),他却完全融入到北京的法国传教区中了。荷兰耶稣会士的人数自1670年后便锐减,则有多方面的致因。一方面是出自北方总铎府的传教士,从此之后都被算作法国人了;另一方面是由于荷兰的许多地区被法国占领,比利时的政局又不稳定。这就是致使佛拉芒入华传教士人很少的原因。

来自欧洲中部国家的入华耶稣会士人数也很少,但他们却高度地忠诚于葡萄牙的保教权。他们从17世纪初叶到18世纪末叶,其人数倾向于逐渐地增加。他们的总人数要比佛拉芒人多近两倍。德语国家提供了较大比例的传教士,其中不乏有汤若望这样的著名耶稣会士。中国礼仪之争,更刺激了那些在半基督新教和半天主教地区大城市中的耶稣会传教士们的思想。如慕尼黑、雷根斯堡、科伦和科布伦茨。相反,在路德派信徒占优势的地区,却很少有耶稣会士,如斯特拉斯堡与汉堡等地。由加尔文派信徒占优势的瑞士,只向中国提供过数名耶稣会士,大都为钟表匠。如林济各(Franz Stadlin,1658—1740年),他在北京度过30年,是钟表专家和自动机械的匠人;此外还有何纳爵(Walter Ignazio de Monte,1612—1680年)与徐日昇(Nikolaus Fiva,1609—1640年)。出自当时属于哈布斯堡帝国

① 上引迪岱书《上天的使命,入华耶稣会士的作用》,第38—40页。

(Habsbourg,今属奥地利)领地的传教士数目,与出自德语国家的人数基本旗鼓相当。在书简和刊本著作中,这些人均被称为"奥地利人",实际上他们却是中部欧洲日耳曼语地区的人。

波兰的耶稣会士们也在中国留下了几位名人,如穆尼阁(J.N.Smogulecki,1610—1656年)和卜弥格(Michel Boym,1612—1659年)。波兰是天主教重新征服的一个堡塞,那里有许多耶稣会士申请赴远东,但遭耶稣会本身拒绝者甚多。据在克拉科夫耶稣会档案馆的统计,在1649—1722年之间,共有61名申请人遭拒①。因为耶稣会总会长们,更喜欢让波兰传教士们于其周边国家布道。经过1710年的大瘟疫之后,波兰传教士们的精力都消耗在救助病人的繁重工作中了。此外,当时的交通运输代价昂贵,波兰又不具备任何海上交通的手段。中国传教区的候选人都必须首先赶到里斯本,需要穿越整个欧洲。如若取海路赴华,那么他们就必须一丝不苟地遵守葡萄牙的保教权。波兰王国的领土于17世纪上半叶一直扩张到立陶宛、白俄罗斯和乌克兰。波兰在立陶宛的维尔纽斯创办了一座耶稣会大学。基辅与斯摩棱斯克(Smolensk,现属俄罗斯)于1667年成为波兰的领土,这两个城市成了波兰入华耶稣会士们的出发地。有许多所谓的"波兰人"入华耶稣会士,实际上是立陶宛人或者是现已属于俄罗斯的毗邻城市的人。

在耶稣会中国传教区中,也会接受亚洲人晋铎并加入耶稣会。这其中也曾经历过不少波折。1563年的特兰托第23届主教会议(公会议)发表的第18号教谕,要求每个教区都要拥有一所教会学校或一座修院,而且在传教区国也不例外。当耶稣会士们进入中国时,有的人仍坚持教廷已形成的顽固敌视中国人的或种族歧视的偏见,但利玛窦和罗明坚却主张由中国人归化中国人,并简化由特兰托主教会议制订的布道方法。他们并不等待由小修院来缓慢地培养中国耶稣会士,而是在文士中直接招募精英司铎,并允许他们用中文作祈祷、弥撒、唱日课经和举行圣事。如利玛窦在1590年,便于其初修院中接受了华人钟鸣仁(S.Fernandez,1562—1621年)和黄明沙(Martines Houang,1570? —1606年)等人。

该修院于1608年又接受了8名中国修士,于1634年接受了17名,于

① 沙不烈:《卜弥格传》。

1700年接受了30名①。但这些初修院修士最终也只能是辅理修士,从未被晋铎。范礼安在澳门初修院中接受中国初修生,其条件是他们永远不觊觎司铎位②。当时正在杭州的金尼阁曾请求罗马允许他们用汉语做礼拜。此后经过许多曲折,教廷传信部仍采纳了支持传统布道方法的立场,拒绝了用汉语做礼拜和培养本土神职人员的想法。

据亚历山大·布鲁(Alexandre Brou)的统计,18世纪初叶时(康熙时代),在华天主教传教士人员的阵容大致如下:

当时共有30万中国基督徒。在117名欧洲司铎中,有59名耶稣会士,29名方济各会士、8名多明我会士、6名奥斯定会士、15名未参加修会的司铎。

在19世纪初叶(嘉庆时代)的形势如下:

当时共有20万中国基督徒,有30名欧洲司铎,还有80名中国司铎,其中8名是原耶稣会士。

在18世纪加入耶稣会的中国人中,有四分之一被晋铎为耶稣会神父,其他人始终为辅理修士,行使传道员(教经先生)的职能。他们的祖籍城市,在广东省主要是广州市,还有江南的上海,包括安徽和江苏在内的南京省,包括北京与河北在内的北直隶省、湖广省和四川省等地。此外,在18世纪的中国传教区中,还有一些东京湾(北圻)的人,如李良(Léon Gonzaga,1661—? 后退出耶稣会)和许方济神父(François Xavier Cuinh,1717—1770年)。还有一名朝鲜修士Vincent Cuinh(1578—1626年)。③

(二)入华耶稣会士们的社会出身

入华耶稣会士们在中国热衷于"上层路线",侧重于与中国皇帝、文武百官、皇亲国戚、文人士大夫、知识精英、社会名流们打交道。这其中有许多原因,其中有一条就是由他们自己的社会出身所决定。入华耶稣会士中有许多人出身于贵族,包括穿长袍贵族(官僚贵族)和佩剑贵族(军人贵

① 德礼贤:《中国的天主教的本土主教》(P·M d'Elia,Cathoilic native épiscopacy),徐家汇1927年版。

② 范礼安:《耶稣会在动印度的起源与发展史》,威基本,罗马1944年版。

③ 上引迪岱书《上天的使命、入华耶稣会士的作用》,第47—48页。

族)。据迪岱先生统计,现在至少可以复原耶稣会中国传教区的247位神父与修士们的社会出身,其中有64位是贵族出身①。

	大贵族	农林小贵族、乡绅	金融寡头
1582—1610年	5	1	3
1610—1700年	7	15	6
1700—1776年	6	17	4
总计	18	33	13

在法国旧制度时代(1789年法国大革命之前的王朝)的社会中,贵族出身者共代表耶稣会成员的四分之一。依纳爵·罗耀拉系乡绅出身,他模拟军事组织而创建了耶稣会(耶稣连队或耶稣军),其目的本来就是"为基督而战"。依纳爵·罗耀拉对传教士们的精神训练,始终与训练骑士和军人一样。

依纳爵·罗耀拉的弟子中,有一半出身于中产阶级(市民有产阶级)。在法国入华耶稣会士中,有21位出身大学学界,有16出身于医生家庭(有的还是国王御医)。依纳爵·罗耀拉的弟子们特别喜欢与欧洲大学交往,特别是由于天主教改革而在那些"令人质疑的"地区建立的几所大学(杜埃、格拉兹或英格尔斯塔特)中,耶稣会士的先驱们讲授的是介于文艺复兴与17世纪上半叶之间的知识。

17世纪时,市民知识界向中国传教区提供高水平的科学,主要是以来自意大利和中欧的传教士所代表。启蒙时代的大部分法国耶稣会士均出身于法律界,他们本人也往往是法律专家。如张诚曾任法国国王的谋臣,刘迪我(Jacques Le Faure)曾任巴黎议会的参议员,鲁日满(François de Rougemont,1624—1676年)曾是默兹省的航海巡视员,其中有许多又是与有产市民阶级(中产阶级)联姻的乡绅,如汤执中(Pierre d'Incarvile,1706—1757年)。

在中国传教区的247名耶稣会士中,有134名出身于中产阶级(有产市民阶级),包括公证人、大学教授、药剂师等。在1582—1776年间,出身于议员界的法国入华耶稣会士就有22人。

① 上引迪岱书《上天的使命,入华耶稣会士的作用》,第29页。

根据迪岱先生的统计，欧洲各地中产阶级的入华耶稣会士人数大致如下①：

①伊比利亚半岛出身于中产阶级的入华耶稣会士

（35 套完整档案卡片）

	无确指的中产阶级	大学	法官、法律与行政专家	医师、外科医生、药剂师	商贾、船东
1582—1610 年	1	1	2	—	—
1610—1700 年	4	3	6	3	2
1700—1776 年	5	1	3	2	2
总计	10	5	11	5	4

②出身于中产阶级的意大利入华耶稣会士

（共包括 24 套档案卡片）

	中产阶级	大学	法官与市政府	医师与外科医生	商贾船东
1582—1610 年	—	3	—	—	2
1610—1700 年	3	4	3	1	2
1700—1776 年	2	1	3	—	—
总计	5	8	6	1	4

③出身于中产阶级的来自中部欧洲、德国和荷兰的入华耶稣会士

（13 套完整档案卡片）

	中产阶级	大学	官府非贵族城市精英	商贾批发商
1582—1610 年	—	—	1	—
1610—1700 年	1	1	2	2
1700—1776 年	2	—	2	2
总计	3	1	5	4

① 上引迪岱书《上天的使命，入华耶稣会士的作用》，第 30—33 页。

④出身于中产阶级的法国耶稣会士
（包括62套完整档案图片）

	中产阶级	大学	法官	医师、外科医生、药剂师	商贾、批发商
1582—1610年	—	—	—	—	—
1610—1700年	14	3	4	4	1
1700—1776年	16	4	9	5	2
总计	30	7	13	9	3

出身于平民的入华耶稣会士人数很少。在入华耶稣会士中，有些手工业匠人出身的人。在我们可以查清其社会出身的247名耶稣会士中，出身于平民者只有27名，包括手工业匠人出身者（18人），耕农出身者4名，海员和士兵出身者共5人。具体统计数字见下表[1]：

	手工业 钟表匠、法郎匠 机械艺术、食品业	耕农	海员 士兵
1582—1610年	—	2	1
1610—1700年	12	2	2
1700—1776年	6	—	2
总计	18	4	5

当然，我们也不应认为耶稣会只从中产阶级和贵族出身的人员中征募会士，也可能是由于这些人被提及的机会多一些。

由此看来，16—18世纪的入华耶稣会士们，基本上都是属于中上层社会出身的人。这样一来，他们在中国热衷于走“上层路线”，注重科学文化与艺术事业、采纳“中国文化适应政策”的桩桩件件行为，便是顺理成章的事了。

① 上引迪岱书《上天的使命，入华耶稣会士的作用》，第34页。

四、结　　语

正是由于入华耶稣会士们的这种社会与文化背景，所以他们才清楚地认识到，基督宗教文化绝对不会在中国完全取代中国传统的民族文化，更不可能像在其他地方那样彻底消灭本土文化。因此，由范礼安、罗明坚和利玛窦首创，又由金尼阁和南怀仁等人继承和发展的“中国文化适应政策”，取得了暂时的和一定程度的成功，至少是可以使入华耶稣会士们在华得以立足了。入华耶稣会士们也只好暂时“淡化”他们的传教活动，而热衷于学习中国文化和从事中西文化交流工作。他们通过炫耀西方文化的先进性，进而鼓吹西方宗教的先进性；通过学习中国文化，而得以在中国社会精英中赢得好感，进而在社会大众中扎根。最终形成了一种中国未被“福音化”或“基督宗教化”，而是入华耶稣会士们完全被“中国化”的奇特现象。这就是中国人所说的“度人反被人度”的现象。

入华耶稣会士们把欧洲的某些近代科学技术、哲学思想、文化艺术、治国理念、民俗精粹、宗教文化都逐渐地和不完整地传入了中国。当然，耶稣会士们为了突显基督宗教和西方文明的“优越性”，也有自我吹嘘之嫌，不实之词甚为多见。他们自己也在中国从事了许多属于近代文化科技范围内的事情，如天文观察、地图测绘、数术计算、建筑工程（圆明园）、史学研究与翻译、解剖学与医学手术、西洋绘画、汉语拼音化（《西儒耳目资》）、动植物的调研与互相引进、对西方哲学巨擘著述的介绍等。这一切都不可避免地掀起了西学在中国的首次传播高潮。

入华耶稣会士们也把源远流长和博大精深的中华文化，全面地而又比较系统地传入了西方。他们一般都是根据自己的需要而对中华文化作取舍的，这与中国人对西学的选择是一样的。他们特别是把中国的儒释道文化、中国其他的本土文化或早期传入中国并已被同化的文化，传入了西方。他们不辞辛苦地翻译《四书》《五经》和其他儒释道经典、中医中药、中国艺术、工艺、农产品及农业工具、典章制度、宫廷和官府组成、民生、民俗、山川地貌、历史纪年等方面的文献资料。其中最重要者，应首推中国的历史纪年或者是中国的古老历史。因为按照基督宗教的历史观，人类的全部历史都应该包括在《圣经》中了，而且只能以《圣经》纪年作为人类历史的纪年。但中国的历史之悠久程度，却远远地超过了《圣经》中的记载，也就是说在《圣经》中认为是“上帝造人”的时代，中国

不仅早就有人类居住了,而且已经有几个朝代轮换的历史了。由此而彻底推翻了基督宗教的历史观,形成了一种"前亚当人类"论。入华耶稣会士们的著作,在法国被编辑成几大部国外中国学基础著作。正是由于入华耶稣会士们的介绍,才于18世纪在欧洲(特别是法国)的文化学术界、贵夫人们的沙龙中、商贾圈子,甚至是某些王宫中,都掀起了一股强劲的"中国热"风潮。当然,这种"中国热"可能是人为所致,许多认知都是在误解的基础上形成的。西方学术界朦胧地形成的形形色色的所谓"中国形象",其实都是为了本国国内斗争的需要,各取所需地拼凑成的,距中国的"真相"相去甚殊。有心打鬼,借助钟馗,中国却成了西方国内反腐朽体制、反中世纪之羁绊的钟馗。

当然,入华耶稣会士们长期生活在中国,与中国各界人士都有密切而又频繁的接触。他们之中的很多人对中国、中国人民和中国文化都充满友好感情。有许多入华耶稣会士在中国长期工作,最终客死于中国,永远地安眠在中国的大地上。这与那些来去匆匆的游客,或者是那些唯利是图的商客们都大相径庭,不可同日而语。他们分别用欧文和汉文著书立说,向欧洲介绍中国,又向中国介绍欧洲。在当时东西方交通极不便利,信息闭塞和传递缓慢,互相之间极其陌生的历史条件下,这一切实属不易。他们的著作,形成了国外最早的汉学著作,他们也是沿革至今的西方汉学家的鼻祖,故而也是中西文化交流的先驱。虽然他们都是以"传教士"的身份来华的,但他们在16—18世纪所扮演的文化交流的积极而又活跃的媒介作用,却是无人能取代的,因此也是值得我们肯定的。

各国入华耶稣会士的人员多寡及其成绩大小,都明显地影响了于18世纪在欧洲形成的"中国热"风潮的强弱程度。这场中国热风潮尤以法国和意大利为甚。葡萄牙虽占有天时、地利与人和,却未在国内掀起可与法国等国家相媲美的中国文化传播高潮,但也毕竟造成了某种影响。欧洲18世纪各国的"中国热"风潮之发展程度,与入华耶稣会士的人数多寡及其活动的成就密切相关。

中国的许多文人士大夫或其他科学文化精英,为了学到西方的近代科学、技术与文化理念,也极力把自己打扮成天主教的追求者,甚至还接受归化。但他们的最终目的,却并不在于要成为天主教徒。

由入华耶稣会士们掀起的中西文化的首次撞击,既与欧洲继文艺复兴与产业革命前后,迫切了解和争夺外部世界有关,也与中国明末清初,特别是"康乾盛世"时代的世界目光有关。这场首次文化撞击的终止,也与西方殖民主义政策以及中西文化的差异、清代趋向于"闭关"有关。

试论巴黎外方传教会会士的在华活动

巴黎外方传教会(La Société des Missions Etrangères de Paris)是明末清初传入中国的天主教五大修会和传教会(耶稣会、方济各会、多明我会、遣使会和外方传教会)之一。1659—2004年间,该会在华的传教士共有1208名,而且全都是外国人。这个数字远远地超过了1552—1800年在华的耶稣会会士920个号和975人(其中还包括为数不少的中国大陆人和澳门人),也远远地超过1697—1935年间在华的遣使会士946人(其中有近三分之一为华人司铎)的人数,巴黎外方传教会于1653年在巴黎创建,从1659年开始偶有会士进入中国,于1683年大举入华,到新中国成立后被逐出中国大陆为止(他们于此后仍于我国港澳台地区一直活动至今),共有近350多年的布道史。该会及其传教士,来华代表着天主教传入中国的一个重要阶段和传入过程中的一项重要事件。由于国内对于巴黎外方传教会的研究,实为薄弱,故本篇拟对该传教会的在华活动略作勾勒。

一、巴黎外方传教会的创建及其入华过程

巴黎外方传教会诞生于17世纪,这主要是由于法国那些不肯加入修会的神职人员,同样也具有要求赴遥远国家中积极参与布道事业愿望的人员造成的。因为直到当时为止,赴遥远国家布道的任务,始终是由加入修会的传教士们所垄断。外方传教会的成立也出于当时教皇要求亲自直接领导天主教传教区的愿望,当时教皇对各个修会的主导权已经被削弱。因为教廷过去在16世纪的海外大探险时代,将这种领导权完全转让给了葡萄牙和西班牙两国。在世界的东方实施葡萄牙人的保教权,西部世界则交由西班牙国王主宰。教皇自己有点"大权旁落"的感觉。他现在急欲图谋

收回大权,建立宗座代牧制。

为了适应西方列强瓜分世界的需要,也是为了避免在他们之间发生更多的纠纷和正面冲突,特别是为了避免15世纪欧洲最大的殖民强国——葡萄牙和西班牙在海外争夺中的直接对峙,教皇亚历山大六世(Alexandre Ⅵ,1492—1503年任教皇)从亚速尔群岛直到南极勾画出了一条臆想的分界线。这条线以西的全部教务全归西班牙人管辖,葡萄牙人保持对这条线以东地区的垄断权。由此而出现了葡萄牙对远东教务实施了两个多世纪的"保教权"。

这种保教权将全部宗教裁决大权,都无限制地交给了作为远东首席主教的果阿大主教,及其分布在印度所有地区的副主教;它同时又严禁欧洲任何信仰天主教的国家和个人,在未经葡萄牙国王允许的情况下,擅自前往印度。这项规定迫使葡萄牙以外的其他任何国家的传教士,都必须经由里斯本出发,并在那里举行发誓仪式和吊销其所属国的护照。从而既赋予了葡萄牙人监视所有欧洲传教士的权力,又可以使葡萄牙人将他们怀疑在远东有经商奢望的各国传教士,统统从东印度排斥出去。然而,唯一能够扰乱葡萄牙人在印度经商的天主教国家就是法国,西班牙人在南美洲已有足够他们干的事了。

当然,当葡萄牙还是一个强大而又富裕的国家时,保教权对于16世纪的远东天主教传教区还是利大于弊的。因为这种保教权不仅造成了葡萄牙人的特权,而且有特权就有义务,从而也强加给它某些义务,尤其是要用它自己的资金来供养印度所有传教区的义务。到了17世纪下半叶,随着葡萄牙帝国势力的衰退,葡萄牙的人员和资金都非常匮缺,它再也不能供养所有传教区了。因此,教廷和传信部则必须限制保教权。保教权已经完全成了传教区的一大障碍,而远不再是一种发展手段或保障了。这样一来,1673年11月10日,教皇克莱芒十世(Clément X,1670—1676年任教皇)签署了一道教皇敕书,免除了宗座代牧对果阿大主教区和宗教裁判所的管辖权。同年12月23日,教廷向诸位宗座代牧颁发了《罗马理当宪章》(Decet Romanum),其中重新具体划定了他们的权限,并允许他们不必途经里斯本便可直接赴远东。①

---

① [法]毕诺:《法国对中国哲学思想形成的影响》,耿昇译,商务印书馆2000年版,第18—22页。

欧洲人对于传教区的这种热情,受到了在中国内地和东京湾活动的耶稣会士罗历山(Alexandre de Rhodes,1593—1660 年)于 1649 年在罗马游说的激励。罗历山先赴罗马,是为了请求在东京湾(Tokin,北部湾,北圻)和交趾支那设立主教,以在这些地区促成一支土著神职人员队伍的发展,因为只有土著神职人员,才能确保基督宗教教团在教案期间得以延存下去。

1652 年的最后几天,耶稣会士罗历山到达巴黎。他是奉其长上们命令返欧的。其目的是"为拯救那些漂亮的教堂,寻求一批主教并为它们带去新的传教士"①。因为当时在远东的传教士人数很少。这一方面是由于路途遥远,海上航行很不安全,海难事故频发,造成不少人员死亡;另一方面是由于文化的差异性,在远东的乡民和官府中,有不少人对由西方传来的"夷教"怀有敌对情绪,导致教案频频爆发,从而使外国传教士在那里屡有死伤和很难公开而又稳固地立足。罗历山为了寻求更多的传教士赴远东,在罗马拜谒了教皇,教皇委托他去寻访愿赴这些遥远地区出任主教的人选。罗历山为此而跑遍了信仰天主教的意大利、法国和瑞士等国家。

1653 年,罗历山将这些信息带到了法国。法国当局倾听了他有关向亚洲派遣主教的要求,并且在巴黎的神职人员中获得了一定程度的成功。很久以来就殷切希望与传教事业合作的天主教圣体会(Compagnie du Saint-Sacrement)决定,要用他们的才智与资源服务于这项计划,并且有许多人向教皇英诺森十一世(Innocent Ⅺ,1676—1689 年任教皇)和亚历山大八世(Alexandre Ⅷ,1689—1691 年任教皇)提出了申请。教廷最后终于任命了 4 位主教,并将他们派往远东。他们以"宗座代牧"的名义行使主教权,从表面上来看是独立于殖民大国的势力的。这就是被派往加拿大并被任命为魁北克主教的方济各·德·拉瓦尔·蒙特莫朗西(François de Laval Montmorency)。另外三位主教被派往了亚洲:陆方济(François Pallu,1626—1684 年)主教,奉命负责东京湾;郎主教(Pierre Lambert de La Motte,1624—1679 年),主要负责交趾支那;科纳爵(Ignace Cotolendi,1630—1662 年)奉命负责中国南部诸省和鞑靼地区。他们分别于 1660 年和 1667 年出发,首先前往对宗教比较宽容的暹罗定居,等待一旦时机成熟

① 阿德里安·洛内(Adrien Launay):《巴黎外方传教会通史》(Histoire Générale de La Société des Missions Etrangères)第 1 卷,第 113 页。

时，便分别进入他们的派遣地。①

巴黎外方传教会向远东派遣传教士的主要推动人是陆方济和郎主教。

陆方济（François Pallu，1626—1689 年）。是外方传教会的缔造人之一，诞生于图尔（Tours，法国伊尔—维兰省）的圣—萨土尔南（St · Saturnin）堂区。他似乎认识罗历山神父。罗历山赴罗马正是为了要求教皇在他布讲福音的地区设立主教位。1658 年 7 月 29 日，他被任命为赫利奥波利斯的主教；1659 年 9 月 19 日，他又被任命为东京湾（北圻）的宗座代牧以及中国的云南、贵州、湖广、四川、广西与越南老挝的临时司教署理。他经过其力所能及地奔波以维持外方传教会的现状并为其未来做准备之后，便于 1662 年从马赛乘船出发，首先前往伊朗的伊斯法罕（Ispahan），然后便前往波斯湾头的另一端阿巴斯港（Bender—Abbassi），再从那里到达苏拉特商行，穿过了印度，在马苏利帕特南（Masulipatam）乘船出发赴缅甸的墨吉（Mergui，丹老），最终到达暹罗首都大城（Juthia），郎主教已经先于他而到达那里了。他们共同决定在暹罗设立一个总学院，以培养传教区的土著民神职人员。他于 1667 年返回欧洲之后，便向教廷传信部呈交了多份报告，其目的主要在于将宗座代牧区的管辖权扩大到暹罗王国。1670 年，他再次出发赴大城，并且与郎主教合作，他选择了拉诺（L · Laneau）为暹罗的宗座代牧，此人已被祝圣为梅泰洛波利斯（Metellopolis）的主教。1674 年年中前后，他乘船出发赴中国，但于途中被大浪抛到了马尼拉海岸上，并且被西班牙人俘获。西班牙人如同对待敌人一般地虐待他，又把他押解回欧洲。为了使他获得释放，当时甚至必须让法国路易十四政府向马德里进行外交交涉。陆方济于 1677 年离开马德里，经罗马而重返远东。1679 年 11 月间，他被解除了对东京湾宗座代牧区的代牧权。1680 年，他被任命为中国传教区的司教总署理，特别是负责中国的江西、广东、浙江、广西、四川、湖广、贵州、云南诸省以及台湾岛和海南岛的教务。此外，他又被任命为福建的宗座代牧。他于 1683 年从暹罗出发赴中国，但在海上被明朝边防守军抓获，被囚禁在台湾达数月之久。1684 年 1 月 27 日，他最终到达中国大陆，与另一位传教士严嘉乐（阎珤，Charles Maigrot，1652—1730 年）一并居

① 热拉尔·穆塞（Gérard Moussay）与布里吉特·阿帕乌（Brigitte Appavou）主编：《1659—2004 年巴黎外方传教会会士列传》，巴黎外方传教会档案馆 2004 年版（Répertoire des Membres de La Société des Missions Etrangères，1659—2004，Archives des Missions Etrangères，Paris，2004）第 598 页。

住在福建漳州。由于他病倒了,故而又与严嘉乐一道退至毛阳。1684 年 7 月 24 日,他将自己代理副本堂神父和司教总管的权力,移交给了严嘉乐。他于 1684 年 10 月 29 日在福建的毛阳死于卡他性炎症,后来被埋葬在该村附近的一片以"圣山"之名而著称的地方。其骨灰于 1954 年被运回法国,被安置在巴黎外方传教会小教堂的地下室中。

郎主教是外方传教会缔造者之一。他于 1624 年 1 月 16 日诞生于拉·博西埃尔(La Bossière,卡尔瓦多斯省)。他于 1646 年 5 月 17 日被任命为鲁昂宫廷谋臣,后于 1655 年 7 月间辞去其职务,但却保留了其头衔。他于是便进入了神职人员的行列,于 1655 年 12 月 27 日在巴约(Bayeux)晋铎,其后又成为鲁昂总医院的院长。与他交往甚笃的那些朋友们要求他前往罗马,以帮助陆方济争取被任命为亚洲的宗座代牧。1658 年 7 月 29 日,他被任命为贝里特的主教,1659 年 9 月 9 日又被任命为交趾支那的宗座代牧和中国浙江、福建、广东、广西和海南岛诸省份的施行圣事者。他于 1660 年 11 月 7 日离开马赛,由雅克·德·布尔热(Jacques de Bourges)和方济各·德伊迪耶(François Deydier)陪同,穿过了叙利亚、美索不达米亚和波斯,于 12 月 23 日到达苏拉特(Surate)。他继续沿陆路而行,在 3 月 6 日于默苏利伯德姆(Masulipatam)登上了一只穆斯林船舶,并且从那里起航,共用了 33 天的时间便到达了缅甸的默吉。他然后于 1662 年 8 月 22 日到达暹罗的首都大城,这已经是他离开法国两年零两个月之后了。他暂居在大城中由交趾支那人居住的民坊,然后又从暹罗国王扶拉·纳拉伊(Phra-Naraï)面前,在本地获得了一片地产。他于是便决定在那里建造一座住院,并为青年人建造了一所学院。这些青年人分别来自中国内地、东京湾和交趾支那,都是为了晋铎而来到此地进修的。1669 年,他再次出发赴已委托给陆方济负责的东京湾(北部湾、北圻),因为陆方济的一次欧洲旅行而使此人暂时无法立即返回那里。郎主教在那里为由德伊迪耶培养出来的 7 位土著司铎晋铎。他于 1670 年在南定省(Nam-dinh)的定县组织了一次教区教务会议。他还创建了一座修女学院,并为之命名为"女十字架热爱者",其目的在于坚持对少女的教育,照料病人和为儿童施洗。1671 年,他赴交趾支那旅行一次,于平定登陆,又转向富安。他就如同他在东京湾所作的那样,也建造了一座"女十字架热爱者"的学院。1676 年,他再次出发赴交趾支那,并且获得了安南文贤王的召对,后者向他许诺了宗教自由并且恪守诺言。他于 1678 年返回暹罗,却很快就在那里沉疴不

起。该主教于6月15日逝世并且被安葬于当地的教堂中。

这些宗座代牧们在继续其传教活动的同时,也希望为新成立的外方传教会招募新的成员。1663年,他们从圣—日耳曼(Saint—Germain)修道院长处获准,为培养新传教士而于迪巴克大街(Rue du Bac)开办一座修院,并从路易十四国王处获得了承认该修院合法性的国王敕书。这就是巴黎外方传教会的雏形。"迪巴克大街",也成了巴黎外方传教会的代名词。

外方传教会在17世纪创建时,主要是为了满足远东,尤其是为了满足东京湾和交趾支那传教的特殊需要。它后来于18世纪期间,仍持续地向这些地区派遣司铎。在这个时期,天主教在那里很少被允许传行,教案与宽容交替出现。传教士们在那里的居住始终处于危险和不稳定的环境中。他们获得宽容,那主要是由于他们那外国人的身份,而不是他们的教徒地位。到了18世纪,那些大传教士们都扮演过某种重要角色。

在法国大革命期间,外方传教会的修院遭到了抢劫和出卖,招募新传教士的工作也变得根本不可能了。1805年,其修院才被其原来的长上们赎购回来,并得以暂时恢复。外方传教会继此之后,便经历了一次大发展。愿意赴传教区的人数变得越来越多。在19世纪的最后25年,每年都有40—50名传教士出发赴亚洲传教区,他们的活动地盘也越来越广阔了。继东京湾、交趾支那和南印度的某些地区之后,教廷还逐渐地将朝鲜、日本、缅甸、马来亚、阿萨姆以及中国的满洲和西藏的教务,也都先后委托给了外方传教会。在教皇格利哥里十一世(Grégoire Ⅺ,1830—1846年任教皇)、庇护九世(Pie Ⅸ,1846—1878年任教皇)和利奥十三世(Léon Ⅲ,1876—1903年任教皇)教皇在位时代,外方传教会共筹建37个新的宗座代牧区。在这个时代,也出现过某些著名的传教士,如在中国的便有明稽埒(Philippe François Guillemin,1814—1886年)主教,他是广东和广西的第一位宗座监牧。此外还有暹罗、东京湾、日本和朝鲜的首任宗座代牧,他们也都是巴黎外方传教会的人。

在19世纪期间,共有89位巴黎外方传教会的传教士于其布道活动中暴卒,其中有许多人是在教案中死亡的。1984年,教皇若望—保罗二世对历史上在朝鲜死亡的传教士们"封圣",其中有10名就是外方传教会的传教士。教廷于1988年,对在越南死亡的传教士"封圣"时,有10名外方传教会传教士。教廷于2000年10月1日,对于死亡在中国的3名外方传教会会士"封圣":徐德新(Gabriel Tourin Dufresse,1750—1815年)、马赖(Au-

guste Chapdelaine, 1814—1856 年）和文乃耳（Jean—Pierre Neel, 1832—1862 年）[1]。这些传教士们是由于倚仗殖民主义的实力，在因与当地官府和乡民发生冲突而造成的教案中死亡的。

20 世纪时，外方传教会的标志，是本土神职人员队伍得到疾速发展。教廷委托巴黎外方传教会负责的大部分地区，都建立了修院。1900 年，巴黎外方传教会的本土神职人员是 600 人，到 1940 年到达 3800 人。其人数于 20 世纪下半叶又得到迅速增长。在 20 世纪期间，亚洲传教区大都被转入到本土主教们的手中了。很长时间以来，教廷一直很谨慎地延迟任命亚洲人出任主教。在这方面，光神父（J · B · Bude de Guébrian, 1860—1935 年）起了重要作用。他在中国曾先后任四川建昌和广东广州的宗座代牧，后于 1921—1935 年任外方传教会的总会长，于 1935 年 3 月 6 日逝世于巴黎。他于 1922 年决定创建最早的两个宗座代牧区。交由中国神职人员负责。任命本土神职人员出任主教的做法一直在继续。1926 年，共有 6 名中国司铎被任命为主教。巴黎外方传教会在亚洲的 10 个国家，共建立了由本土主教主持的 50 多个教区。

巴黎外方传教会在 20 世纪期间，有许多传教士死于亚洲，他们或在工作中死亡，或在亚洲的战争和冲突中死亡。其中有 105 名因教案暴力事件而死于传教区，有 19 名在战争中被杀。二战之后，由于亚洲的中国大陆、缅甸、越南、老挝和柬埔寨都曾先后驱逐过巴黎外方传教会的传教士，所以该传教会便逐渐向马来亚、马达加斯加、毛里求斯和新喀里多尼亚发展，其中包括向那里的华人社团发展。

自 17 世纪以来，巴黎外方传教会共向亚洲派遣过 4000 多名传教士。现在，该会却只有 320 多名会士了，但仍作为新传教士们的布道基地。迪巴克大街（Rue du Bac）成了亚洲司铎学生们的接待中心。

外方传教会的会所，实际上是由“司库部”[2]组成的。他们设立的有关中国的司库部大致如下：

广州司库部（1685—1732 年）。广州的司库部在管理司库事务的同时，也在广东省和有时也在其他省承担布道任务。相继出任广州司库的外

---

① 上引塞拉尔 · 穆塞等：《1659—2004 年巴黎外方传教会会士列传》，第 597—598 页。

② “司库部”（La Procure）和“司库”（Le Procureur），实际上是教区代管和代管处。笔者仍遵从前人的称谓。

方传教会会士有：盖类斯（Louis Quémener，1644—1704 年，1685—1690 年出任司库）、尼各·夏尔梅（Nicolas Charmet，1655—1714 年，1690—1695 年任司库）、白日昇（Jean Basset，1662—1707 年，1695—1702 年任司库）、贝若望（Jean Bénard，1668—1711 年，1702—1707 年任司库）、吉安当（Antoine Guignes，生卒年月不详，1717—1732 年任司库）、傅迪我（Jacques Faucher，1688—1736 年，他于 1732 年被任命为广州司库）、科南（Antoine Connain，？—1755 年，1732 年任司库）。

澳门司库部（1732—1847 年）。在澳门司库部相继出任司库的巴黎外方传教会会士有：科南（1732—1740 年任司库）、刺伯禄（Pierre Laccère，1711—？年，1752—1754 年任司库）、欧勒本（Olivier Le Bon，1710—1780 年，1764—1765 年任司库）、罗伯禄（Pierre Romain，1736—？年，1765—1769 年任司库）、董神父（Charles Bertin，？—1772 年，1772 之前曾任司库）、斯若望（Jean Steiner，1738—1814 年，1771—1780 年任司库）、德若望（Jean Descourvières，1744—1804 年，1780—1785 年任司库）、克洛德·勒顿达尔（Claude Letondal，1753—1813 年，1785—1816 年任司库）、巴若望（Jean Baroudel，1779—1849 年，1816—1830 年任司库）、李伯禄（Pierre Legrégois，1801—1856 年，1830—1837 年任司库）、李播（Napoléon Libois，1805—1872 年，1837—1847 年任司库）。从 1813—1816 年，教廷传信部的司库马尔奇尼（Marchini）管理着外方传教会的司库部。

上海司库部（1864—1954 年）。相继出任上海司库部司库的巴黎外方传教会会士有：甘神父（P·Cazenave，1834—1858 年，1864—1866 年任司库）、欧仁·勒莫尼埃（Eugène Lemmonier，1824—1899 年，1866—1874 年任司库）、欧仁·科斯特（Eugène Coste，1842—1896 年，1874—1876 年任司库）、梁神父（J·B·Martinet，1844—1905 年，1876—1890 年任司库）、贝纳尔·沙比（Bernard Chapuis，1852—1891 年，1890—1891 年任司库）、列昂·罗伯尔（Léon Robert，1869—1940 年，1891—1904 年任司库）、儒略·博卜拉（Jules Beaublat，1869—1921 年，1904—1912 年间任司库）、沙神父（F·Sallou，1879—1951 年，1912—1922 年任司库）、孙神父（Marie Souvey，1885—1926 年，1925 年任司库）、施洗若望·热雷（J·-B·Gerey，1887—1948 年，1927—1946 年任司库）、米类思（Louis Amiotte-Suchet，1917—1998 年，1946—1954 年任司库）。

巴黎外方传教会在香港设有佰大尼康复医院（1874—1975 年）。相继

任院长的有嘉略·帕特里雅(Charles Patriat,1828—1887年,1875—1887年任院长)、何福曼(Léon Hohann,1851—1926年,1887—1900年任院长)、陆神父(B·Lecomte,1849—1911年,1900—1902年任院长)、雷神父(Henri Louis,1870—1950年,1902—1910年任院长)、阿德里安·菲拉斯特尔(Adrien Fillastre,1872—1916年,1910—1935年任院长)、保禄·博斯(Paul Bos,1887—1978年,1936—1946年任院长)、和神父(Joseph Cuenot,1888—1970年,1950—1953年任院长)、诗卫德(René Sylvestre,1916—?年,1953—1960年任院长)、惠化民(Charles Lemaire,1900—1995年,1960—1975年任院长)。

在中国内地工作的许多传教士,因疲劳或患病而经常被转院至香港的这所康复医院疗养,而且有许多人最终逝世于此地。

香港拿撒肋会所(1883—1953年)。这里既有传教士们的住院,又有印刷厂。该会所是于1883年正式决定修建的,其目的在于接收那些已退休的传教士们。它首先于1884年建于澳门,后于1885年迁至香港。相继出任其长上者有:若望·鲁塞伊(Jean Rouseille,1832—1900,1883—1899年任会所长上),方济各·莫尼耶(François Monnier,1854—1939年,1913—1926年任会所长上)、娄神父(Joseph Le Corre,1873—1957年,1926—1929年任会所长上)、祝神父(Gustve Deswazieres,1882—1959,1930—1940年任会所长上)、阿丰索·毕奥托(Alphense Biotteau,1883—1973,1940—1951年任会所长上)和苏仪民(Fernand Billaud,1909—2004,1951—1953年任会所长上)。

香港总司库(1847—1950年),设于香港炮台里1号。列昂·罗伯尔在1921年2月的香港全体成员大会上,被选为第一位署理。继续于本地行使其外方传教会总司库的职务。1922年在香港出版的《外方传教会学报》宣布了新的总司库的任命,即沙神父(F·Sallou)。从1950年起,该职务改变了名称,从此之后使用"总务处"(Économat Général)。其相继出任总务长者有:李播(1847—1866年任职)、伯禄—马利亚·奥索夫(Pierre—Maric Osouf,1829—1906年,1866—1875年任职)、欧仁·勒莫尼埃(Eugène Lemonnier,1828—1899年,1875—1891年任职)、梁神父(J·B·Martinet,1844—1905年,1891—1903年任职)、列昂·罗伯尔(Léon Robert,1869—1940年,1903—1922年任职)、沙神父(1922—1926年任职)、阿尔韦斯·比奥托(1926—1935年任职)、翁神父(Léon Vicondelet,

1890—1973 年,1935—1950 年任职)。

香港司库部(1950—2003 年)。它相继建于香港梅道 1 号,落伽山 14 号 B。从 1966 年起,相继出任司库的巴黎外方传教会教士有:

杜神父(Emmanuel Tournier,1901—1989 年,1947—1958 年任职)、伯禄·莫罗(1958—1963 年任职)、拉弗埃尔·伊巴拉尔(Raphaël Ibarrart,1923—?,1963—1968 年任职)、施洗若望·卡米依道(Jean-Baptisto Caminondo,1925—?,1968—2003 年任职)、翁神父后来成为"总务长",继续与杜神父一并定居 Ray Rd 的新会所内,此外还有于 1960—1962 年间充任香港司库和总务长两项职务的莫罗神父。

二、1659—2004 年入华巴黎外方传教会会士的基本情况

据热拉尔·穆赛与布里吉特·阿帕乌于 2004 年在巴黎外方传教会档案馆出版的《1659—2004 年巴黎外方传教会会士列传》[①]统计,在 1659—2004 年这近 350 年间,曾经入华的巴黎外方传教会会士共有 1208 人。其中主要是法国人,但也有极少数意大利、葡萄牙、荷兰与比利时(佛兰德)等国的人。

巴黎外方传教会的入华传教士们的在华活动区域,除了早期的个别人曾在福建、浙江、江苏、上海活动过之外,其余绝大部分都分布在中国西南和东北布道。在中国西南地区有云南、贵州、四川、重庆、西藏(主要是川、滇两省的藏区)、广西、广东;东北的辽宁、吉林和黑龙江三省。法国巴黎外方传教会进入中国西南地区,早期主要是借助他们在暹罗和印度的影响,后期又是利用了他们在印度支那殖民地的有利局面。当然,法国也始终不忘他们在中国西南的经济战略利益。新中国成立之后,巴黎外方传教会的传教士们都被从中国大陆驱逐出去了,他们的在华活动便主要集中在香港和台湾地区,或者是新加坡、马来亚、泰国和马达加斯加的华人社团中。

巴黎外方传教会在中国的人数分布大致如下:

分布在四川省(包括现今的重庆市在内)的共有 397 人。分布在云南

---

① Répertore des members de La Société des Missions Etrangères, 1659—2004, Par Gérard Moussay et Brigitte Appavou, Archives des Missions Etrangères, Paris, 2004

省的有 90 人,分布在广西的有 79 人,分布在贵州省的有 136 人,分布在广东省的有 170 人,分布在西藏和藏区的有 39 人,活动在香港地区的有 45 人,在辽宁省有 120 人,在吉林省的有 38 人。在黑龙江的巴黎外方传教会会士,主要是在 20 世纪初为逃避义和团运动而从辽宁与吉林两省迁去的,而且那里的很多地方现已属于俄罗斯了。赴我国台湾(特别是花莲县)的巴黎外方传教会会士,大都是在新中国成立之后,遭中国政府驱逐或因无法进入中国大陆,转而赴台湾的。在北部湾地区,也有巴黎外方传教士们的大量活动,他们大多只是途经而已,其中有许多地方现已属于越南了。

巴黎外方传教会赴华传教士中的一大特征,便是这些传教士中具有亲戚关系或同宗同族的人员很多,有兄弟、叔侄或其他本家族成员,据初步不完全统计,有两名同族传教士来华者有约 110 人,3 人以上来华者有 15 人。甚至还有的人是继其亲人因教案或意外事故而死于中国之后,又毅然来华的。这从侧面反映了传教士们被煽动起的一种信仰精神,鼓起了为宗教事业献身的勇气。

如法国朗格勒(Langres,上马恩省)的毕氏家族就有 3 人,于 1854—1891 年间,先后以巴黎外方传教士的身份入华。第一位毕神父(Joseph Biet,1830—1855 年)于 1830 年 2 月 13 日诞生于朗格勒,1852 年 6 月 5 日进入外方传教会修院,1854 年 6 月 11 日晋铎,同年 8 月 25 日乘船出发赴中国满洲传教区。但他搭乘的帆船在到达上海附近时,却遭到了海盗们的袭击,并且于 1855 年 6 月 12 日被海盗们抛入海中。该家族的第二位毕神父(César Biet,1836—1891 年)于 1836 年 9 月 20 日诞生于朗格勒,1856 年进入外方传教会修院,1859 年 6 月 8 日晋铎,于同年 7 月 10 日出发赴中国藏区。他被任命为西藏传教区的司库,并被安置在藏区的打箭炉。此人于 1863 年被派去归化潞子江畔的土著民,却被迫滞留于东俄洛。1865 年,他又携部分基督徒定居在察木多,然后去开辟左贡山林地区。1884 年,他由于身体疲劳,而被迫赴香港疗养,最终于 1891 年 5 月 29 日逝世于香港佰大尼康复医院。第 3 位毕神父(Felix Biet,1838—1901 年)于 1838 年 10 月 21 日诞生于朗格勒,1862 年进入外方传教会修院,1864 年 1 月 10 日晋铎,同年 3 月 15 日出发赴中国藏区。1865 年 10 月,他受到了喇嘛们的攻击,被迫退回雅安,并在那里坚持 10 多年,而且还行使司库的职务。1877 年,他首先署理宗座代牧,当丁硕卧(Mgr · R Chauveau,1816—1877 年)主教逝世后,他于 1878 年被任命为比亚纳(Biana)的主教和西藏的宗座代牧。

1887 年，他为了巴塘、雅尔贡和雅安的教务，而与中国当局多次谈判。1892 年，他因病返法并于 1901 年 9 月 1 日逝世于罗讷省的金山之圣西尔（St.-Cyr au Mont d'Or）①。

又如，来自上卢瓦尔省的两位高神父。其中一位高神父（Casimir Cacauld，1863—1941 年）于 1863 年 2 月 24 日诞生于克鲁瓦让斯（Croisance，上卢瓦尔省），1886 年被接收进外方传教会修院，1888 年 7 月 6 日晋铎，同年 10 月 30 日出发赴四川东部传教区，于 1889 年 2 月到达重庆府。他首先在白果树学习语言，接着又先后被派往四川的渠县、梁山、酉阳和营山。他依次曾任营山的副本堂神父和四川备修院院长，后又在永川会口工作，并于 1918 年负责顺庆府大教堂。1934 年，他出任天主教医院的指导神父，最终于 1941 年 10 月 14 日逝世于重庆。另一位高神父（Marie Cacauld，1875—1961 年）于 1875 年 10 月 31 日诞生于克鲁瓦让斯，1894 年 9 月 15 日被接收进外方传教会修院，1899 年 6 月 25 日晋铎，翌日便出发赴四川重庆。经过在渠县学习语言之后，于 1901 年被任命为郑家湾的副本堂神父，在 1914—1919 年的第一次世界大战期间，于法国应征入伍，战后又于 1919 年返回其传教区。他于 1921 年在李渡坝，此后又前后就职于渠县、水鸭塘和沙坪坝，最后于 1951 年被从中国驱逐，于 1961 年 4 月 9 日逝世于巴黎②。

类似的情况还很多，这说明两个问题。其一是宗教笃信的力量。他们的同宗同族人在宗教信仰狂热的砥励下，勇于赴遥远的地方"献身于上帝的事业"。其二是他们在不同程度上为博大精深的中国文化所折服，很乐意到这个"东方神秘大国"来，使他们在宗教、文化和其他职业方面"建功立业"，以将天主教文化传入中土，也将中国文化传向西方。

巴黎外方传教会的传教士们，已经彻底改变了由耶稣会士利玛窦等制定的对华传教策略：文化适应，迁就中国礼仪；走上层路线，以归化中国皇帝、朝中大臣、地方要员和文化精英为目标，再以他们为突破口而归化整个中国；为了以西方基督教文化的先进性来吸收中国人，而实行"科技文化传教"的手段。一方面，巴黎外方传教会的传教士们在影响了中西文化交流近两个世纪的"中国礼仪之争"事件中，完全站在了耶稣会士们的对立面，

① 上引塞拉尔·穆塞等人：《巴黎外方传教会列传》第 0746、0850 和 0660 号传主。

② 同上引塞拉尔·穆塞等人：《巴黎外方传教会列传》第 1795 和 2425 号传主。

以直接(非迂回)传教布道为其主旨,以创办学校和诊所为辅助手段,科学文化事业已被置于了次要地位;另一方面,他们放弃了入华耶稣会士们注重以中国宫廷和大都市为阵地的传教渠道,而是注重于中国偏远和贫穷的农村,在那些"穷乡僻壤"地区活动,这也可能是当时中国的经济文化落后地区,较先进发达的地区,对基督宗教的抵触情绪相对较薄弱的原因。当然,这也是巴黎外方传教会的创建之初衷。

在中国各省,巴黎外方传教会的传教士们也大都在中国经济文化非常落后的地域活动。他们在四川重点于宁远府(西昌)、雅州府、绥定府与酉阳州建立传教基地。他们在云南的中心则是丽江府、永昌府、顺边府以及昭通府。他们在贵州的活动中心为兴义府、大定府、遵义府和都匀府等。他们在广西的中心地为梧州府、泗城府和太平府等地。他们在广东的主要活动地区是韶州府、嘉应州、雷州府和廉州府(今属广西)。他们在辽宁的活动地点包括昌图、开原、杨官堡、法库门、牛庄以及锦州府、大黑山和小黑山地区。这些地区在各个省市中,均不算富裕之地;在全国范围内,也属于特别贫穷地区。他们在这一点上,与入华遣使会士们具有某种相似性,但与入华耶稣会士们却格格不入。

三、巴黎外方传教会与清末中国教案

由于巴黎外方传教会采取了反对入华耶稣会会士们的"中国文化适应"政策,在布道中抵制中国礼仪,特别是他们于后期借助西方殖民主义的势力,依靠中外之间的不平等条约和外国远征军坚船利炮的势力,确实做了不少鱼肉乡民、横行乡里之事。他们的行径激起了许多乡民的不满,甚至是招致了那些愚昧而又保守的清朝官吏们的敌视,故而由他们挑起了一连串教案。综观整部天主教在华的传播史,巴黎外方传教会是制造教案最多的一个传教会。他们始终未能跳出教案的怪圈。

西林教案,亦称"马神父教案",其祸首就是巴黎外方传教会的传教士马赖(Auguste Chaplaine,1814—1856年)。马赖于1814年1月6日诞生于法国拉罗歇尔(La Rochelle,芒什省),1843年6月10日在库塘斯(Coutances)晋铎,旋即被任命为布塞(Boucey)的本堂神父并在那里工作7年。他后来于1851年自荐进入外方传教会,随后便于1852年4月29日出发赴中国广东和广西的"两广传教区"。该神父于1854年春又到达贵州,首先

在贵阳学习了一段时间的汉语，最后进入当时正处于激烈教案高潮中的广西。马赖是非法从广东到广西的，并纵容教民作出不法举措。他于1856年遭告发，藏匿在西林县的一名文人家庭中。1856年2月25日，西林知县张鸣凤将他与25名教民同时逮捕。马赖毙命于大刑之下，死后仍被悬首示众。"西林教案"是中国近代史上爆发较早的教案之一，不仅导致了中法两国政府之间的外交交涉，甚至连罗马教廷也与清政府持续地交涉了一年之久，清朝中央政府与广西当局之间也发生了争执。法国政府要求中国政府为马赖被杀和这场教案中的"殉教人"，在政治上赔礼，在经济上赔偿，惩办中国地方上的当事官吏，并为此后的"传教自由"提供方便。即使根据当时已签订的中外不平等条约，清政府也只允许在中国沿海通商口岸传教，而不准许传教士们私自进入中国内地。马赖等潜入西林，传播"邪教"，草菅人命，挑动宗族和族群冲突，煽动国民反对官府，因而受到了乡绅与乡民们的声讨①。2000年10月1日，被罗马教廷"封圣"的百人中，便有马赖此人。此事曾引起中国方面的强烈反对。法国拿破仑三世也借口这一事件，再加上其他原因，与英国人合谋，发动了第二次鸦片战争。其后果是东方艺术明珠圆明园遭劫焚，清政府被迫签订了丧权辱国的《北京条约》，仅向法国一国就赔银二百万两②。

"贵阳教案"也是由巴黎外方传教会制造的重要教案之一。"贵阳教案"事实上包括1861年发生在贵阳郊区青岩和1862年发生在贵州开州的两场持续了一年之久的教案。这场教案的肇事者，就是三名巴黎外方传教会的传教士。其一是1846年出任贵州宗座代牧的巴黎外方传教会会士白德望(Etienne Albrand，1805—1853年)。他于1805年4月4日诞生于法国的圣克雷潘(Saint—Crépin，上阿尔卑斯省)，于1835年赴暹罗，于1846年离开暹罗而赴贵阳，前往刚刚创建的贵州宗座代牧区，于1849年2月24日被任命为该宗座代牧区的宗座代牧，由范若瑟主教(Desfleche)于四川白果树为他祝圣。他创建了贵州的兴义府、兴义县和贵阳等基督教会口。他依靠中法之间签订的不平等条约，使贵州三分之一的县都设立了基督教会口，而且煽动教民与地方政府和非信徒乡民对抗，先后造成了十余次小规模教案，为最终酿成"贵阳教案"埋下了隐患。继他之后出任贵州宗座

① 《巴黎巴黎外方传教会会士列传》第106号传主；《文宗实录》；夏燮：《中西纪事》。

② 《开阳县志稿》第9章《宗教》。

代牧的巴黎外方传教会会士胡缚理(Louis Faurie,1824—1871 年)于 1860 年 9 月 2 日最终制造出了大教案。胡缚理于 1824 年 6 月 2 日诞生于法国蒙塞居尔(Monsegure,纪龙省),1850 年 5 月 8 日进入外方传教会修院,同年 12 月 日晋铎,于 1851 年 3 月 13 日出发赴贵州传教区,与白德望一起工作。他于 1852 年被任命为修院长上,于 1856 年在六钟关建一座印刷厂,并于青岩建造一座大修院,于 1859 年被调任龙坪会口,于 1860 年 9 月 2 日出任贵阳宗座代牧,于 1869 年返罗马参加梵蒂冈公会议,于 1871 年 2 月 10 日离罗马返回贵州。他于 1861 年 4 月 4 日,越规乘坐紫色大桥,肩披紫带,在百余名教徒簇拥下威风凛凛地去巡院衙门,要求巡抚何冠英准许传教自由。在遭拒绝后,他又去提督田兴恕大堂纠缠,从而造成了基督教教民与官府和非信徒民众之间的对抗,在青岩端午节期间发生严重冲突。1862 年元宵节时,开州府征收捐庆祝。当时在开州布道的法国外方传教会会士文乃耳(Jean Pierre Néel,1884—1927 年)借机煽动民乱。文乃耳于 1832 年 10 月 18 日诞生于法国罗讷省的苏莱米耶村(Soleymieux),1855 年 10 月 25 日进入外方传教会修院,1858 年 5 月 29 日晋铎,同年 8 月 29 日乘法赴贵州,于 1859 年 12 月 2 日到达贵阳,立即开始学习汉语。第二年,他便对 20 多个基督教会口视察,包括东莱坪和猪昌镇。田兴恕指责他煽动民变、不尊重中国民俗与礼仪,于是便于 1850 年 9 月在西毛罗卜将他与数名修士逮捕,并于 1862 年 2 月 18 日将文乃耳判处死刑。

田兴恕曾指示"缉案就地正法"①,要求在正月内将文乃耳与四名抗捐闹事的教民逮捕处死。文乃耳于 1909 年 5 月 2 日被罗马教廷列真福品,并于 2000 年 10 月 1 日将他"封圣"。法国公使联合英、法、俄公使向清政府提出了抗议,并以武力相威胁。清政府最后屈服,何冠英已死,田兴恕被发配新疆,赔银 12000 两②。

此外,第一次重庆教案(1683 年)也是由法国巴黎外方传教会会士、川东宗座代牧范若瑟(Eugène Jean Desfleches,1814—1887 年)挑起的。第一次酉阳教案(1865 年)是由外方传教会会士、当时主持酉阳会口的邓神父(Jean Eyraud,1823—1874 年)引起的;第二次酉阳教案(1868 年)是由外方

① 《开阳县志稿》第 9 章《宗教》。

② 《巴黎外方传教会会士列传》第 0398、0609 和 0733 号传主;《筹办夷务始末》同治朝,卷 28。

传教会传教士，于1868年年底主持西阳会口的李国（Jean Rigaud，1834—1869年）炮制的；1876年爆发在四川省邻水、江北和涪州三地教案，也是由巴黎外方传教会传教士范若瑟酿成的；广西永安教案（1898年）也缘起外方传教会传教士苏神父（Mathieu Bertholet，1865—1898年）；分别爆发于1886—1887年和1890年的两次大足教案，均事出外方传教会的彭若瑟（Joseph Pons，1847—1924年）神父。

在2000年被罗马教廷所谓"封圣"的三名入华巴黎外方传教会传教士中，除了上文提到的"西林教案"的肇事者马赖和于1861—1862年严重挑起贵阳教案的文乃耳之外，还有一位就是徐德新。

徐德新（Gabriel—Taurin Dufresse，1750—1815年）于1750年12月8日诞生于法国勒祖（Lezoux，多姆山省），1874年进入外方传教会修院，1774年12月17日出发赴中国四川传教区。当时四川的博主教（Pottier）任命他负责川北诸会口。1784年末，在那里爆发了一场教案，他被清朝官府逮捕下狱并被囚禁于成都。在他被驱逐至澳门之后不久，又冒险潜回四川。1789年，他重新来到成都，首先奉命负责包括今天整个川东和夔州在内的重庆传教区。然后又于1793年被任命为署理副本堂神父，于1800年被选为辅理主教。次年，他继任了马主教（Saint-Martin）的主教职位。1800年之后，那里再次爆发教案，他被捕并被押解到成都，接着被判处极刑，并于1815年9月4日被处决。

徐德新曾在天全县大川地建立修院——一立书堂，因后来未经获许，而入川藏匿于民中，曾多次遭搜捕。过去，中国地方上被抓获的外国传教士，都要被押京受审。后来，四川总督常明将被抓获的徐德新就地处决。在处决徐德新时，"并提齐习教各犯，环跪着视行刑，仍枭首传示各地方，俾百姓触目惊心，以期断绝根株"①。"使愚民目击耳闻，知习教如徐鉴牧，尚无能庇其一身，庶可悦然于邪教之非，咸归正轨"②。

除此之外，在中国的西南和东北，还有大量大大小小的教案，大都是由外方传教会传教士们造成的教案。

当然，我们对于中国清末时期的这类"教案"，应作客观和实事求是的探讨。当时西方传教士依仗强大的后台——远征军与不平等条约，气势嚣

① 《清嘉庆朝外交史料》第4册，第35页。

② 《嘉庆二十年十月二十八日四川总督常明奏折》，第一历史档案馆藏。

张,鱼肉乡民,为所欲为,既不肯把乡民的意愿与当地政府的意见放在眼里,又不肯诚心诚意地尊重中国人的风俗习惯;另一方面,中国乡民与地方官吏,也有行事鲁莽,动辄杀人,思想上闭塞而又顽固。双方从互不理解和利益冲突开始,从文化冲突而最终演变成了军事冲突。

更为严重的是,法国殖民主义远征军攻击中国时,大都聘请外方传教会的在华传教士作顾问和向导。远征军把他们奉为"中国通",因为他们不但在中国已生活多年,熟悉中国各方面的事态;而且他们还精通汉语,便于与中国方面谈判。

法国利用马赖被杀的"西林教案",英国也以"亚罗号"船事件为借口,蓄谋发动了第二次鸦片战争。国际学术界有人将第二次鸦片战争称为"第一次世界大战",因为当时的世界五大国——中、法、英、美、俄都介入其中了。法国远征军为了找一个熟悉中国国情的人充当"顾问"和"向导",专门从四川邀请巴黎外方传教会传教士艾嘉略到香港,再经广州、上海、烟台、大沽和天津而随英法联军进入北京。巴黎外方传教会会士艾嘉略(Louis Charles Delamarre,1810—1863 年)于 1810 年 7 月 11 日诞生于鲁昂(Rouen),1833 年 6 月 26 日进入外方传教会修院,1834 年 12 月 20 日晋铎,1835 年 3 月 15 日出发赴四川。他于 1837 年到达被任命为其长上的穆坪修院,于 1847 年奉命负责叙府地区的教务。1850 年,他又到达安岳地区,并于 1858 年负责纳溪教务。第二次鸦片战争之后,他又返回四川,以充任中国当局与传教区之间的调解人,最终于 1863 年 10 月逝世于汉口①。

艾嘉略于 1860 年被法国殖民军召到香港后,充当法国政府特使噶啰(Jean Baptiste Louis Gros,1793—1870 年)的翻译,此后又以噶啰的"副使"的头衔活动。他经历了英法联军侵华的整个过程,并参与了与清朝政府钦差(桂良与恒福)的谈判,直至签订《中法续增条约》(《北京条约》)。在这场军事外交较量中,军事由法国远征军司令孟斗班(C · C · Montauban,1796—1878 年)负责,政治和外文事务由噶啰负责,教务诸事实际上是由艾嘉略和遣使会北京主教孟振生(J · M · Mouly,1807—1868 年)等负责。此后,艾嘉略于 1860 年再次赴香港,以印刷他编写的《汉法词典》。他又将《御撰通鉴纲目》中的明记三篇译作法文,于 1865 年在巴黎出版。1863 年,重庆教案(范若瑟蛮拆长安府以修建真原堂之案)爆发后,他又自告奋

① 《巴黎外方传教会会士列传》第 0416 号传主。

勇地赴北京，以与中国政府交涉。1860 年 11 月 18 日，他自北京向罗马教廷传信部的枢机主教们寄去了他作为远征军随军神父而写的报告，此文成了研究第二次鸦片战争的宝贵资料①。

《北京条约》签订之后，艾嘉略又煽动噶啰去要求清政府归还已被清政府多年前收归国有的北京东、西、南、北四堂。噶啰分别于 1860 年 11 月 5 日和 7 日。照会恭亲王弈䜣，索要四堂，并且明确提出："可将北堂急交于留京之孟（振生）主教、艾嘉略等。②"弈䜣上奏朝廷后，将四堂退还天主教团并颁发执照。这就是著名的"还堂事件"。

由艾嘉略策划的这场"还堂事件"，在全国引起了轩然大波。因为在艾嘉略协助噶啰签订的《中法北京条约》第六款还明确规定：

> 晓示天下黎民，任各处军民人等，传习天主教，会合讲道，建堂礼拜，且将滥行查拿者，予以应得处分。又将前谋害奉天主教者之时，所充之天主堂、学堂、茔坟、田土、房廊等件，应赔还，交法国驻扎京师之钦差大臣，转交该处奉教之人，并任法国传教士在各省租买田地、建造自便。

此后，分布在中国各地的传教士们都纷纷仿效：索要很久之前被没收的财产，不加约束地扩展教产。由于与乡民发生冲突。在直隶、山东、山西、陕西、河南、湖北、湖南、四川、广东、江西、浙江、江苏、辽宁十几个省，都爆发教案和冲突。他们仅在直隶一省，就索要归还旧教堂 70 余座。甚至历史上根本就不是教堂的住所，亦被觊觎侵占的传教士们妄指为教堂旧址，恣意索还。在此后相当长的一段时间内，中国爆发的教案，都在不同程度上与由巴黎外方传教会策划的"还堂事件"有关。直到 1871 年，清朝总理衙门对 1867 年以来的"还堂事件"作出这样的总结："近年各省地方抵还教堂，不问民情有无窒碍，强令给还。甚至绅民有高华巨室，硬指为当年教堂，勒逼民间让还。且于体制有关之地，以及会馆、公所、庵堂为阖境绅民所最尊重者，皆任情需索，抵作教堂。况各省房屋，即实属当年教堂，而多历年所或被教民卖出，民间辗转互卖，已历多人。其从新修理之项，所费

① 载《传信年鉴》（Annales de la Propagande de la foi）第 28 卷，里昂年鉴出版社 1856 年版。

② 《清末教案》第 1 卷，中华书局 2000 年版，第 179—185 页。

不资,而教士分文不出,逼令让还"①。这场"还堂事件"不仅诱发了许多新教案,而且导致了清朝政府与外国列强之间长期的激烈外交交涉与争论,甚至还导致了区域性的"割地赔款"。

在狂热而又盲目排外的义和团运动中,巴黎外方传教会的传教士们,本来并不是被重点打击的对象,因为中国西南和东北并不是义和团的势力中心。但在主要是在辽宁牛庄地区,也有几名巴黎外方传教会的会士们被义和团杀死,并且还被抛尸于双台子河,还有些人是因逃避义和团的追捕而死亡的。如爱德华·阿纽斯(Edouard Agnius,1874—1900年)于1874年9月27日诞生于法国北方省的欧布尔丹(Haubourdin),于1892年9月13日进入外方传教会修院,于1897年6月27日晋铎,1897年7月28日出发赴中国满洲。他于1899年属于南部满洲宗座代牧区,此后他又先后在杨官堡、小黑山和广宁县等地传教。当他正在小洼子时,爆发了义和团起义。他于1900年7月11日在辽宁的拉子场被杀,其尸体被抛入了双台子河②。荣神父(Jean Georjon,1869—1900年)于1869年8月3日诞生于马尔勒(Marlhes,卢瓦尔省),于1882年8月31日出发赴中国满洲。他先后在辽宁杨官堡、白岭子、黄家木匠铺、赵家窝棚和上集厂建造了小礼拜堂。1900年7月19日,他在白岭子因与义和团对峙而被杀③。李神父(Louis Leray,1872—1900年)于1872年10月8日诞生于利涅(Ligne,大西洋卢瓦尔省),1893年9月14日进入外方传教会修院。1898年6月26日晋铎,同年8月3日出发赴满洲北部传教区。他首先于白岭子开始工作,其后对金玉街会口施行圣事。1900年7月16日,他在吉林金玉街和义和团发生直接冲突,被一颗子弹击中后烧死④。

总之,巴黎外方传教会传教士在义和团起义期间,也曾与义和团发生过不少冲突,有近10人死于义和团之手或与义和团有关的事件中。

四、巴黎外方传教会赴藏区的活动

巴黎外方传教会费尽周折,才从教廷获得了在西藏(其实主要是中国藏区)的布道权。因为此前在很长一段时间内,西藏和藏区属于入华耶稣

① 刘锦藻:《清朝续文献通考》,第350卷,1936年版,第10938页。
② 《巴黎外方传教会会士列传》第2284号传主。
③ 《巴黎外方传教会会士列传》第2002号传主。
④ 《巴黎外方传教会会士列传》第2389号传主。

会士们的布道范围。在先后进入西藏和藏区的39名外方传教会会士之中,有些人甚至在清朝政府明令禁止外国传教士入藏时,他们还化装强行入藏。这其中最具有代表性的人物,便是巴黎外方传教会会士萧法日和罗启桢。萧法日(Jean Fage,1824—1886年)于1824年10月6日诞生于法国拉迪尼亚克(Ladignac,科雷兹省),1845年8月6日进入巴黎外方传教会修院,同年9月16日出发赴香港。他首先被派往云南的普洱道。1854年,他化装前往西藏,与罗启桢同行。他后来移居巴塘和打箭炉。1883年,他获准赴云南,并被安置在普洱道。他在那里工作5年之后,于1888年8月19日逝世于昭通①。罗启桢(Charles Renou,1812—1863年)于1812年8月22日诞生于法国的韦尔南特(Vernate,曼恩—卢瓦尔省),1836年9月14日进入外方传教会修院,1837年5月20日晋铎,于次年5月15日出发赴四川。在西藏教务于1846年3月27日被移交给了外方传教会后,他化装成商人前往打箭炉,遭识破后被清政府遣返广州。他于1852年再次出发赴西藏,不久便成功地于顿珠林喇嘛寺中栖身。1853年12月,他又返回云南黄家坪,接受任命他为宗座监牧的职务。1854年,他再次出发赴西藏,在察木多喇嘛寺中停留了一段时间之后,便在拉萨辖地邦加租得了一块土地,成了西藏传教区的第一个会口。最终又定居于江卡,并于10月18日逝世于那里②。他们的行程沿途,被清政府的官吏们奉命仔细盘查,并将情况上奏朝廷,既有"御批",又有"廷寄"。如同治三年八月初七日(1864年9月7日)清朝《驻藏大臣满庆等奏请阻止洋人入藏传教情形折》中就提到:"惟以前自云南及打箭炉行至擦瓦、扪孔置业之天主教罗肋拿(罗启桢)、萧法日等,在彼数年,任意传教,已扰乱番民数人心意,现在设法将该从教者分别查办,并不准彼处人等擅行来藏"③。

另一位进入藏区的具有代表性的巴黎外方传教会会士是戴高丹(Auguste Desgodins,1826—1913年)④。戴高丹于1826年10月16日诞生于马讷勒(Manheulles,默兹省),1850年5月25日晋铎,1854年9月25日加入外方传教会修院,1855年7月15日出发赴藏区。他偕同其教友罗启桢一并到达察木多以远的巴贡,但很快便被迫返回贡觉,于1864年又被从那里

① 《巴黎外方传教会会士列传》第0546号传主。
② 《巴黎外方传教会会士列传》第0439号传主。
③ 《清末教案》第1卷,中华书局1996年版,第411—412页。
④ 《巴黎外方传教会会士列传》第637号。

驱逐。但他于数月之后再度返回那里,并在那里建造了一座本堂神父住宅和一座小礼拜堂。1880 年,他受毕主教(Felix Biet,1838—1901 年)的委托,在西藏边境上建立了许多会口。戴高丹于 1880 年 5 月 13 日离开打箭炉,携带一份任命他为署理本堂神父并去考察西藏南部边界的文件。他经过加尔各答和大吉岭,然后定居在亚东。1898 年,他赴香港并在拿撒勒印刷厂印制了由传教士们编纂的《藏—拉—法语词典》。他于 77 岁时,又返回了喜马拉雅山区,最终于 1913 年 3 月 14 日逝世于亚东。他在西藏和藏区共布道和生活 58 年,死后也葬于西藏这片土地上。他一生中有关西藏的著述甚丰,形成了巴黎外方传教会传教士中的特例。据日裔法国学者今枝由郎等统计,其论著、论文和词典共有 41 种①。其中最重要者为上文提到的《藏—拉—法语词典》(Dictonnaire Thibétain—Latin—Français, par les missionnaires Catholiques du Tibet, Imprimerie de la Société des Missions Etrangères,1899)和《1855—1870 年的西藏传教区》(La Mission du Thibet de 1855—1870, Verdun, 1872)。他的《1855—1870 年的西藏传教区》②主要由他的一批书信组成。全书详细地介绍了罗启桢、萧法日、丁硕卧、毕主教、戴高丹本人,以及其他天主教传教士的藏区之行,特别是他们在西藏和藏区的布道活动。该书中描述了云南和西藏藏区的天主教会口的创建过程(茨菇、拉墩子、巴塘、雅安、波密)。书中详细地记载了藏区的宗教、人口、政治与行政、地理、贸易、文学、工业、手工艺、文化、丝绸生产和水磨等方面的资料。作者认为,当时西藏与欧洲建立直接关系的困难主要来自三方:中国中央政权、西藏地方政权和欧洲人本身。这部著作至今仍是研究这个时代藏区历史的不可多得的珍贵文献。

五、巴黎外方传教会传教士陆南有关中国传教史的著作

一般地来说,巴黎外方传教会的入华传教士们,并不像入华耶稣会会士们那样注重于著书立说。他们实施的更应该是传统性的"行为传教"或

① 卡尔·库鲁和今枝由郎编纂:《西藏研究书目》,成田山新胜寺 1986 年版,第 139—141 页(第 02340—02380 条)(Hallvard Kare Kyly, Yoshiro Imaeda: Bibliography of Tibetan Studies, Naritasan Shinshoji, 1986)。

② La Mission du Tibet de 1855—1870, Verdun, 1872。

"直接传教",而不是迂回的"文化传教"。不过,其会士陆南这位少见的多产作家,为我们留下了巴黎外方传教会在华传教活动的宝贵资料。

陆南(Adrien Launay,1853—1927 年)于 1853 年 10 月 21 日诞生于法国梅莱迪迈纳(Mes-lay-du-Maine,马耶讷省),于 1874 年进入巴黎外方传教会修院,1877 年 2 月 24 日晋铎,于次年 4 月 5 日出发赴西部交趾支那。他首先被任命为军医院中的副本堂神父和陆军中的随军神父,随后于 1879 年被任命负责今越南的丐帖和丐台县。稍后,他因病而赴香港休养,并于 1882 年被迫返回法国。1884 年,他再次要求出发赴传教区,但政府认为他出发的时机尚不成熟,并委托他编写修院的档案目录,于 10 年之后编写出了共包括 12 卷的解析性目录,还有共包括 4 卷组成的一部按字母顺序排列的目录。他在从事这项任务的同时,又撰写了有关巴黎外方传教会的大量历史著作,都是通史性著作,特别是传教史著作,还有巴黎外方传教会的一册地图集。1896 年,他又前往印度,然后又赴华旅行。1899 年返法后,他又从事写作并发表了诸多著作。1926 年 12 月,他离开巴黎神学院并前往瑞昂松林(Juan-les-Pins),最终于 1927 年 4 月 21 日死于那里并被葬于马赛的外方传教会的地下墓室中①。

陆南一生中很少在华停留,他完全靠档案撰写著作。他有关中国及其附近地区的著作大致如下。这些著作均由巴黎外方传教会出版,只于传教会内部流通,故有些未注明时间,但均应断代为 19 世纪末期。

(1)《安南古今历史》1 卷,8 开本。

Histoire ancienne et moderne de l'Annan,1 vo1.In-8°.

(2)《大革命期间的巴黎外方传教会修院》,大 8 开本单行本。

Le Seminaire des Missions-Etrangerès pendant la Révolution.Brochure grand in-8°.

(3)《巴黎外方传教会各传教区地图集》,共包括 27 幅地图及其历史、地理释。

Atlas des Missions de la Société des Missions-Etrangères. 27 cartes infolio,en 4 couleurs,avec 27 notices historiques et géographiques.

(4)《上帝尊贵的 52 名忠实的仆人》,2 卷本,包括在交趾支那、东京湾、四川、贵州、广西等地的教案中殉教的人。

① 《巴黎外方传教会会士列传》第 1325 号传主。

Les Cinquante-deux Vénérables serviteurs de Dieu, mis à mort en haine de la foi dans les missions de Cochinchine, Tonkin, Su-tchuen, Kouy-tcheou, Kouang-si, d'apres les procés apostoliques. 2 vol. in-8°, 27 gravures. Grande édition illustrèe. 1 vol.In-4°.

(5)《上帝的35名最受人尊敬的仆人》,从教案看在交趾支那、东京湾、四川、贵州、广西因仇视教法而处死的人,一卷大八开本。

Les Trente-cinq Vénérables serviteurs de Dieu, mis à mort dans les missions de Chine, du Tonkin et de la Cochinchine. d'apres les procés apostoliques. 1 vol.grand in-8°.

(6)《巴黎外方传教会通史》,从其创建(1658年)起至今,共三卷,获得了伦理与政治科学院奖。

Histoire générale de la Société des Missions-Etrangères, depuis sa fondation (1658) jusqu à nos jours. 3 vol. In-8°. (Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.)

(7)《勒托尔主教与天主教的东京湾》,插图八开一卷本。

Mgr Retord et le Tonkin catholique. 1 vol.in-8°illustrd.

(8)《方济各主教与满洲传教区》,插图八开一卷本。

Mgr Verrolles et la mission de Mandchourie. 1 vol.In-8°illustrd.

(9)《印度传教区:本地治理、麦苏尔和哥印拜陀》,插图、地图五卷八开本,获法国科学院奖。

Histoire des missions de l'Inde: Pondichery, Maissour, Coimbatour. 5 vol.grand in-8°, illustrations et cartes.

(Ouvrage couronné par l'Académie française.)

(10)《西藏传教史》,两卷八开大本。

Histoire de la Mission du Thibet, 2 vol.grand in-8°avec carte.

(11)《李安德日记》,李安德是中国的司铎、传教士与传教区公证人(1746—1763年),拉丁文本,附有导言和以字母为序的索引。

Le Journal d'André Ly, prêtre chinois, missionnaire et notaire apostolique(1746—1763). Texte latin. Introduction avec table alphabdtique et analytique.

(12)《中国传教史,广西传教区》,八开一卷本。

Histoire des Missions de Chine.—Mission du Kouang-si, vol.grand

in-8°avec carte.

(13)《法属印度支那天主教传教区地图》,大鹰开式装帧。

Carte des Missions catholiques dans l'Indo—Chine française, Grand aigle.

(14)《中国天主教传教区地图》,大鹰开式装帧。

Carte des Missions catholiques en Chine, Grand aigle.

(15)《日本天主教传教区地图》,大鹰开式装帧。

Carte des Missions catholiques au Japon, Grand aigle.

(16)《天主教世界的地球平面图》,双大鹰开式装帧。

Planisphère du monde catholique. Double grand aigle.

(17)《缅甸传教区地图》,由洛内译自英文,比冈德著,一卷大八开本。

La Mission de Birmanie, par Mgr Bigandet. Traduit de l'anglais par Adr. Launay. 1 vol. in-8°illustre.

(18)《北部湾战争期间的外方传教会》,一卷,大八开本。

La Société des Missions Etrangères pendant la guerre du Tokin.

(19)《我们的巴黎外方传教会的传教士》,一卷,大十二开本。

Nos missionnaires.

(20)《暹罗和法国传教士》,八开一卷本,带插图。

Siam et les missionnaires français.

(21)《北部湾的法国传教士》,八开一卷本,带插图。

Les Missionnaires français au Tonkin.

(22)《巴黎外方传教会修院中的殉教人供堂》,一卷,十二开本。

La Salle des Martyrs du Seminaire des Missions-Etrangères.

(23)《巴黎外方传教会的享真福者及其教友》,一卷,十二开本。

Les Bienheureux de La Société des Missions-Etrangères et leurs Compagnons.

(24)《天主教教阶球面图》,双重大鹰装帧。

Planisphère de La hiérarchie Catholique.

(25)《巴黎外方传教会回忆录》,巴黎外方传教会 1916 年版。

Mémorial de La Société des Missions Etrangères

(26)《中国传教史,广东传教区》,巴黎特居出版社 1917 年版。

Histoire des Missions de Chine, Mission de Kouang-tong.

(27)《中国传教史,四川传教区》,巴黎特居出版社 1920 年版。

Histoire des Missions de Chine, Mission de Se—tchun.

(28)《中国传教史,贵州传教区》,巴黎外方传教会版,三卷本。

Histoire des Missions de Chine, Mission de Kouy-tcheou.

(29)《中国传教史,云南传教区》,

Histoire des Missions de Chine, Mission de Yun-Nan.

在陆南的所有著作中,三卷本的《中国传教史,贵州传教区》最具有典型的特征。此书实际上并不仅仅是一部传教史,而是贵州的一部政治、社会、宗教、民族、人口和对外交涉的历史。特别是对于贵州这个汉文文献较少的省份来说,此书尤为珍贵。

贵州自 1690 年起属于南京教区,1696 年创建宗座代牧区。早期有耶稣会传教士们在那里活动,后期主要是巴黎外方传教会布道的地域范围。在此之后,在贵州省陆续发生了许多教案,如 1799 年的清镇教案、1810 年的兴义府教案、1811 年的贵阳教案、1812 年的平越和龙平教案、1814 年的逮捕教民张大鹏的教案、1834 年的贵阳教案、1839 年的逮捕和审问郝开枝的教案、1847—1849 年的贵阳教案、1853—1855 年的茅口教案、1861 年的青岩教案、1862—1863 年的贵阳和开州教案等。对于这些教案,中外史料中均有记载,但差异很大。坦率地讲,双方的记载中都有偏颇的地方。我们尚需要仔细甄别,以澄清基本事实真相。

我们可以从贵州一省,管窥到外方传教会在中国的布道成果之全貌。天主教在贵州的这种发展变化,基本上也反映了天主教在中国的传播形势。

1847—1896 年贵州传教区的传教士与教民统计表①

年代	天主教徒	受洗礼的成年教徒	受洗礼的濒临死亡的儿童	主教	传教士	原住民司铎	传道员	教堂或祈祷室	修院	修院学生	传教士学校	传教士学生	学校诊所	孤儿院
1847	1200	〃	〃	〃	1	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃
1848	〃	〃	〃	〃	4	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃

① 《中国传教史,贵州传教区》第 3 卷,第 526—529 页。

续表

年代	天主教徒	受洗礼的成年教徒	受洗礼的濒临死亡的儿童	主教	传教士	原住民司铎	传道员	教堂或祈祷室	修院	修院学生	传教士学校	传教士学生	学校诊所	孤儿院
1849	〃	160	2417	1	3	1	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃
1850	2000	106	1844	1	3	1	〃	〃	1	〃	7	〃	2	〃
1851	〃	122	2139	1	4	1	〃	〃	1	〃	8	〃	〃	〃
1852	〃	202	5816	1	5	1	〃	〃	1	10	10	〃	2	2
1853	2116	〃	8844	〃	5	1	〃	〃	1	12	10	〃	3	2
1854	〃	160	12608	〃	4	1	〃	〃	1	18	9	〃	3	2
1855	2600	253	15924	〃	5	1	〃	〃	1	18	11	〃	4	2
1856	2914	291	20085	〃	7	1	〃	〃	1	21	13	〃	7	2
1857	〃	294	30553	〃	6	2	〃	〃	1	18	12	〃	7	2
1858	3200	132	26012	〃	11	2	〃	〃	1	〃	13	〃	6	2
1859	〃	118	29767	〃	11	2	〃	〃	1	〃	14	〃	6	2
1860	〃	140	29000	1	10	2	〃	〃	2	〃	14	〃	6	2
1861	〃	115	28194	1	9	2	〃	〃	2	〃	14	〃	5	2
1862	4000	112	21682	1	9	1	〃		1	〃	14	〃	4	3
1863	〃	126	18279	1	8	2	〃	〃	1	〃	15	〃	5	4
1864	〃	147	10964	1	9	3	〃	〃	1	40	18	100	7	7
1865	5200	300	27431	1	18	3	〃	〃	1	44	21	130	8	6
1866	〃	408	13178	1	15	2	〃	〃	1	40	24	156	10	8
1867	6000	601	11023	1	15	2	〃	〃	1	42	30	115	8	8
1868	〃	902	9323	1	16	2	〃	〃	1	33	34	240	12	9
1869	〃	575	9016	1	17	2	〃	〃	1	38	38	183	10	10
1870	〃	951	5493	1	17	3	〃	〃	1	35	39	197	10	10
1871	9000	791	3832	1	17	3	67	〃	2	〃	38	225	10	9
1872	9000	571	3495	1	21	3	48	15	2	〃	45	375	16	8
1873	9876	529	3470	1	21	3	50	20	2	〃	42	500	15	8
1874	10000	371	3718	1	22	3	50	〃	2	52	44	600	16	7
1875	10766	500	3512	1	23	3	50	〃	3	61	40	656	26	7

续表

年代	天主教徒	受洗礼的成年教徒	受洗礼的濒临死亡的儿童	主教	传教士	原住民司铎	传道员	教堂或祈祷室	修院	修院学生	传教士学校	传教士学生	学校诊所	孤儿院
1876	11000	737	10881	1	23	3	62	42	2	42	52	1041	28	10
1877	11542	508	6805	1	22	3	97	45	2	30	42	629	31	10
1878	13659	407	8154	1	22	3	99	46	2	30	62	1151	31	10
1879	15160	812	8485	1	22	3	100	55	2	36	72	1489	34	12
1880	15177	892	8774	1	〃	〃	〃	〃	2	34	〃	〃	36	12
1881	16057	968	10087	1	26	〃	98	60	2	33	96	1711	41	12
1882	16442	759	8172	1	26	5	98	63	2	19	95	1774	39	13
1883	16600	〃	〃	〃	〃	6	〃	2	9	〃	〃	〃	42	13
1884	16892	724	11446	2	26	7	88	73	2	20	121	2343	42	13
1885	16802	〃	〃	2	28	7	88	73	2	20	110	2000	40	13
1886	16892	401	4397	2	30	6	48	65	2	〃	122	1765	40	13
1887	16892	358	6046	2	30	6	63	66	2	18	135	2218	43	13
1888	16625	281	5485	2	29	6	56	66	2	18	120	2031	45	13
1889	16352	289	5781	2	30	6	58	68	2	16	130	1878	47	13
1890	16352	250	5341	2	30	6	62	68	3	37	113	1852	47	13
1891	16352	368	5327	2	34	7	62	68	3	34	126	2104	48	13
1892	16526	419	4956	2	33	8	66	77	3	34	128	2089	48	13
1893	16723	310	4935	1	33	7	79	77	3	32	128	2301	50	13
1894	17279	345	5158	1	35	7	96	77	3	33	139	2349	52	13
1895	17279	360	4434	1	36	7	79	72	3	33	128	2522	54	13
1896	16958	311	4406	1	35	6	92	73	2	34	135	2734	56	13

六、结　　语

综上所述，巴黎外方传教会在华活动的近三个半世纪的期间，在宗教和慈善事业中确实作了不少的事情。他们为了在华传教、布道，有时携同

族和乡友同来,愿意到中国非常偏僻落后的地方去工作。其中有许多人最终客死于中国。他们在基督宗教传入中国的历史上,起过一定的作用;在中西文化交流史上,也扮演过令人无法忽略的角色。他们在将以基督宗教为代表的西方文化传入中国,或者是在将儒释道相融合的中华文化传向西方的过程中,都很好地扮演了其媒介的角色。巴黎外方传教会的在华活动,严重背离了由入华耶稣会会士们确立的"中国文化适应"政策,放弃了"文化传教"的迂回策略,而采取了直接布道的方法。他们往往不大尊重中国的民族传统,藐视儒家文化的礼仪风俗,并企图将天主教的教规和礼仪原封不动地引入中国,因而引起了与中国乡民、地方政府和直至中央政府的冲突,因为使他们自己也始终笼罩在"教案"的阴影中,陷入了"布道"与"教案"的怪圈,从而严重影响了他们本来能够作出的更大贡献。

巴黎外方传教会与西方殖民当局关系过分密切,与西方列强的"远征军"、外交使团和商贸公司的交往甚笃,过分地依靠了殖民远征军和不平等条约的保护,因而严重地制约了他们在中西文化交流中所起的作用。

入华的巴黎外方传教会与入华耶稣会相比较,在使基督宗教在华的"本土化"过程中,实际又向前迈进了一步。他们也培养了不少华人中的神职人员,有些司铎还被任命为主教,而且还设立了由本土主教主持的教区。他们依靠华人,却又不太相信华人。正是由于这一原因,当新中国成立后,外国传教士们遭驱逐,虽然他们在华建立的大量教堂与小学尚存在,其影响却如同过眼云烟,未能持续很久远。

巴黎外方传教会入华的司铎人数众多,持续时间长,与中国下层交往很多,在中国少数民族地区活动频繁,从事过某些民族文化研究,对于向西方介绍鲜为人知的中国西南少数民族文化作出了不小的贡献,尤其是在民俗学、语言文字学方面所取得的成绩更加突出。他们在许多学科领域中,甚至有不少是开先河者。

由于巴黎外方传教会的传教士们在中国偏僻落后地区工作,再加上教案的影响,他们的生活既不富裕,也不安定,极其辛苦。从全部入华会士们的年龄来看,大约近70%的人享年不超过60岁。但那些在"司库部"工作的教区代管们,却往往是养尊处优,都能高寿而终。

主编　阎纯德　吴志良

Sinological History Series
列国汉学史书系

法国汉学史论（上册）

责任编辑：杨　雷
印章篆刻：郑怀宝
封面设计：徐道会

ISBN 978-7-5077-4731-7

定价：150.00元
（全两册）

[General Information]
书名=法国汉学史论　上
作者=耿升著；阎纯德，吴志良主编
页数=388
SS号=13854837
DX号=
出版日期=2015.03
出版社=北京学苑出版社

封面
书名
版权
前言
目录
从法国汉学到国际汉学
法国汉学研究史
法国汉学50年（1923—1973年）
法国的学术汉学与实用汉学之争
试论法兰西学院的汉学讲座
法国汉学界对中西文化首次撞击的研究
中外学者对大秦景教碑的研究综述
西方学术界对中国开封犹太人的调研始末
基督宗教的第三次入华高潮——耶稣会士在华活动
试论巴黎外方传教会会士的在华活动
封底